PUBLICATIONS DE L'INSTITUT ORIENTALISTE DE LOUVAIN
35

L'Enseignement de Vimalakīrti

(VIMALAKĪRTINIRDEŚA)

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

ÉTIENNE LAMOTTE



Publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
INSITUT ORIENTALISTE
LOUVAIN-LA-NEUVE
1987

Collège Érasme,
Place Blaise Pascal, 1
B-1348 Louvain-la-Neuve
Les commandes doivent être adressées à:
Éditions Peeters, Grand'rue 56, B-1348 Louvain-la-Neuve.
ISSN 0076-1265
D/1987/0602/18

AVANT-PROPOS

Le Vimalakīrtinirdeśa est peut-être le joyau de la littérature bouddhique du Grand Véhicule. Frémissant de vie et rempli d'humour, il n'a ni la prolixité des autres Mahāyānasūtra ni la technicité des Śāstra bouddhiques dont il partage cependant la science et l'information. Loin de se perdre dans le désert des doctrines abstraites et impersonnelles, son auteur réagit à tout coup devant la profondeur de la Loi bouddhique à laquelle il n'épargne ni les critiques ni les sarcasmes. C'est un virtuose du paradoxe qui pousse l'indépendance d'esprit jusqu'à l'irrévérence. Ne prétend-il pas chercher la délivrance dans les soixante-deux vues fausses des hérétiques et ne conseille-t-il pas de se plonger dans la mer des passions pour arriver à l'omniscience?

Peut-être scandalisa-t-il les Indiens. En tout cas, il amusa et charma les Chinois qui, à partir du Ve siècle, le lisaient dans l'excellente traduction chinoise de Kumārajīva, traduction qui rejeta dans l'ombre toutes les précédentes et que, plus tard, le génial Hiuan-tsang tenta en vain de supplanter. C'est à travers Kumārajīva et l'exégèse de son école que le Vimalakīrtinirdeśa finit par s'introduire en Europe, mais c'est un Vimalakīrti sinisé, dépouillé de sa marque indienne et trahi par de médiocres versions en langues occidentales.

On a tenté ici de lui rendre son cachet original. Peut-être eût-il fallu le reconstituer directement en sanskrit sur la base des traductions orientales. Mais n'est pas pandit qui veut et, appliquées à d'autres œuvres, les

tentatives de ce genre se sont révélées décevantes. S'aidant de traductions tibétaines ou chinoises, des savants indiens, rompus aux arcanes de la grammaire pâninéenne, ont rendu en sanskrit quantité d'œuvres bouddhiques dont l'original indien était perdu. Mais lorsque, plus tard, celui-ci fut retrouvé dans les sables de l'Asie Centrale ou dans les monastères tibétains, il apparut fort éloigné de ces soi-disant reconstitutions, si utiles et méritoires qu'elles aient pu être.

Le lecteur trouvera ici une traduction française des Enseignements de Vimalakīrti basée sur la version tibétaine du Kandjour et la version chinoise de Hiuantsang. Des procédés typographiques exposés ci-dessous, à la page 96, permettront de distinguer aisément ces deux sources.

Le texte français a été truffé de termes techniques, de formules et de clichés sanskrits, imprimés en italiques et mis entre parenthèses. Ils ne sont pas de mon invention, mais puisés à des sources authentiques, toujours signalées en note. Pareil étalage philologique paraît relever de la manie ou de la pédanterie et, de toute manière, ne facilite pas la lecture courante. D'avance, on s'en excuse auprès des lecteurs pressés. Mais ceux qui veulent aller jusqu'aux sources auron l'impression — du moins, on l'espère — d'entrer en contact direct avec l'original indien du texte.

Le Vimalakīrtinirdeśa est replacé ici dans son milieu primitif et indigène que l'annotation s'efforce de recréer. Mais, encore qu'il ait fait autorité durant des siècles dans les milieux mādhyamika, il ne semble pas avoir connu en Inde le même succès qu'en Chine. L'ouvrage eût donc été incomplet s'il n'avait comporté une notice sur le Vimalakīrti en Chine. Elle forme l'objet de l'Appendice II, p. 438-455, que M. P. Demiéville a

bien voulu rédiger à mon intention avec la science et le talent qu'on lui connaît : preuve insigne de bienveillance dont je lui suis particulièrement reconnaissant.

MM. G. Tucci et L. Renou ont témoigné à cet ouvrage un intérêt aussi précieux qu'amical : je leur dois nombre de références précises et d'observations judicieuses. Mon jeune collègue, M. R. Shih, a calligraphié de sa main les caractères chinois. A tous ces collaborateurs va ma vive gratitude.

Dès 1960, Mlle M. Lalou m'a signalé l'existence et procuré le microfilm du Fonds Pelliot tibétain, N° 2203, qui, à l'époque, ne figurait pas encore dans son *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang*. J'ai pu constater que le manuscrit en question, malheureusement incomplet, contenait une traduction tibétaine du Vimalakīrtinirdeśa antérieure à celle du Kandjour, mais parfaitement identique à celle du Fonds Pelliot, N° 613. J'espère la publier sans trop de retard.

Louvain, 21 novembre 1962.

ABRÉVIATIONS ET ÉDITIONS UTILISÉES

éd. = édition; rec. = reconstruction en sanskrit; tr. = traduction. Ne sont pas recensés ici les textes pāli, toujours cités selon les éditions de la Pāli Text Society.

Abhidharmāmṛta : rec. SH. BH. SASTRI (Visvabharati Studies, 17), Santiniketan, 1953.

Abhidharmasamuccaya : éd. V. V. GOKHALE, Journ. of the Bombay Branch R.A.S., XXIII, 1947, p. 13-38; rec. P. PRADHAN (Visvabharati Studies, 12), Santiniketan, 1950.

Abhisamayālaṃkāra : éd. TH. STCHERBATSKY et E. OBERMILLER (Bibl. Buddh., 23), Leningrad, 1929.

Ajitasenavyākaraṇa : éd. N. DUTT (Gilgit Man., I), Srinagar, 1939.

AKANUMA, *Noms propres : Dictionnaire des noms propres du bouddhisme indien*, par C. AKANUMA, Nagoya, 1931.

Akṣaraśataka : tr. V. GOKHALE (Mat. z. Kunde des Buddh., 14), Heidelberg, 1930.

Ālambanaparīkṣā : éd. tib. et tr. S. YAMAGUCHI, JA, 1929, p. 1-65.

Āloka = Abhisamayālaṃkārāloka, éd. U. WOGIHARA, Tōkyō, 1932-35.

Anavataptagāthā et Sthaviragāthā : éd. H. BECHERT (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, 6), Berlin, 1961.

Arthapada Sūtra : éd. et tr. P. V. BAPAT (Visvabharati Studies, 13), Santiniketan, 1951.

Arthaviniścaya : éd. et tr. A. FERRARI (Atti d. Reale Acc. d'Italia, Serie VII, vol. IV, fasc. 13), Rome, 1944.

Aṣṭādaśasāhasrikā [Prajñāpāramitā] : éd. et tr. E. CONZE (Lit. and hist. Doc. from Pakistan, 1), Rome, 1962.

Aṣṭasāhasrikā [Prajñāpāramitā] : éd. U. WOGIHARA incorporée dans Āloka (voir ci-dessus).

Āṭānāṭika Sūtra : éd. H. HOFFMANN (Kleinere Sanskrittexte, 5), Leipzig, 1939.

Avadānakalpalatā : éd. P. L. VAIDYA (Buddh. Sanskrit Texts, 22-23), Darbhanga, 1959.

Avadānaśataka : éd. J. S. SPEYER (Bibl. Buddh., 3), St.-Pétersbourg, 1902-09.

BAREAU, *Sectes bouddhiques : Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, par A. BAREAU, Saigon, 1955.

Bhadracarīpraṇidhāna : éd. K. WATANABE, Leipzig, 1912.

Bhadramāyākāravyākaraṇa : éd. tib. et tr. K. REGAMEY (Warsaw Publ. of the Or. Comm., 3), Varsovie, 1938.

Bhaiṣajyaguru Sūtra : éd. N. Dutt (Gilgit Man., I), Srinagar, 1939.

Bhāvanākrama I : éd. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts II* (Serie Orientale Roma, IX, 2), Rome, 1958.

Bhavasaṅkrānti Sūtra : éd. N. A. Sastri, Adyar Library, 1938.

Bhikṣuṇīprātimokṣa : éd. E. Waldschmidt (Kleinere Sanskrittexte, 3), Leipzig, 1926.

Bodhicaryāvatāra : éd. P. Minayeff, St.-Pétersbourg, 1890.

Bodhicittotpāda : rec. Bh. S. Bhikṣu, Visvabharati Annals, II, 1949, p. 206-243.

Bodh. Bhūmi = Bodhisattvabhūmi, éd. U. Wogihara, Tōkyō, 1930.

Bruchstücke buddh. Sūtras : éd. E. Waldschmidt (Kleinere Sanskrit Texte, 4), Leipzig, 1932.

Buddhabalādhāna-[prātihāryavikurvaṇanirdeśa] : éd. N. Dutt (Gilgit Man., IV), Calcutta, 1959.

Buddhacarita : éd. E. H. Johnston (Penjab Univ. Publications, 31), Calcutta, 1936.

Buddhistische Stotras : éd. D. Schlingloff (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, 1), Berlin, 1955.

Bu-ston = Bu-ston, *History of Buddhism*, tr. E. Obermiller, 2 vol. (Mat. z. Kunde d. Buddh., 18, 19), Heidelberg, 1931-33.

Catuḥśataka : éd. et tr. P. L. Vaidya, *Étude sur Āryadeva*, Paris, 1923; éd. et rec. V. Bhattacharya (Visvabharati Series, 2), Calcutta, 1931.

Catuḥstavasamāsārtha : éd. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, I (Serie Orientale Roma, IX, 1), Rome, 1956.

Catuṣpariṣat Sūtra : éd. E. Waldschmidt (Abh. d. Deuts. Akad. zu Berlin), Berlin, 1952-62.

Chandoviciti : éd. D. Schlingloff (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, 5), Berlin, 1958.

Chavannes, *Contes* : É. Chavannes, *Cinq cents Contes et Apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, 4 vol., Paris, 1910-34.

Cittaviśuddhiprakaraṇa : éd. P. Bh. Patel (Visvabharati Studies, 8), Santiniketan, 1949.

Daśabhūmika Sūtra : éd. J. Rahder, Louvain, 1926.

Daśasāhasrikā[Prajñāpāramitā] : rec. St. Konow (Avhandlinger Utgitt Norske Akad., 1), Oslo, 1941.

Daśottarasūtra : éd. Kusum Mittal (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, 4), Berlin, 1957.

Demiéville P., *Le Concile de Lhasa* (Bibl. de l'Inst. des Hautes Études Chinoises, 7), Paris, 1952.

Dharmasaṃgraha : éd. M. Müller et H. Wenzel (Anec. Oxon. Aryan Series, vol. I, Part V), Oxford, 1885.

Dharmasamuccaya : éd. Lin Li-kouang, Paris, 1946. — Avec les corrections de D. R. Shackleton Bailey, JRAS, 1955, p. 1-54.

Dharmottarapradīpa : éd. D. Malvania (Tibetan Sanskrit Works Series, 2), Patna, 1955.

Dvādaśamukha Śāstra : rec. N. A. Sastri, Visvabharati Annals, VI, 1954, p. 165-231.

Edgerton, *Dictionary* : F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven, 1953.

Ekādaśamukha : éd. N. Dutt (Gilgit Man., I), Srinagar, 1939.

FP = Fonds Pelliot tibétain de la Bibliothèque Nationale.

Gaṇḍavyūha Sūtra : éd. D. T. Suzuki et H. Idzumi, Kyōto, 1934-36.

Gāndhārī Dharmapada : éd. J. Brough (London Oriental Series, 7), Oxford, 1962.

Guhyasamāja Tantra : éd. B. Bhattacharyya (Gaekwad's Oriental Series, 53), Baroda, 1931.

H = Traduction chinoise du Vkn par Hiuan-tsang (T 476).

Hastavālaprakaraṇa : éd. F. W. Thomas et H. Ui, *The Hand Treatise, a Work of Āryadeva*, JRAS, 1918, p. 265-310.

Hayagrīvavidyā : éd. N. Dutt (Gilgit Man., I), Srinagar, 1939.

Hetutattvopadeśa : éd. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, I (Serie Orientale Roma, IX, 1), Rome, 1956.

Hôbôgirin : Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises (Rédacteur en chef : P. Demiéville), Paris, 1929 et sq.

Hœrnle, A. F. R., *Manuscripts Remains of Buddhist Literatur found in Eastern Turkestan*, I, Oxford, 1916.

Hofinger, M., *Le Congrès du Lac Anavatapta* (Bibliothèque du Muséon, 34), Louvain, 1954.

Inde Classique, par L. Renou et J. Filliozat : Tome I (Bibliothèque Scientifique), Paris, 1947; Tome II (Bibl. Éc. Franç. Extrême-Orient), Paris, 1953.

Jātakamālā : éd. H. Kern (Harvard Oriental Series, I), Boston, 1891.

Jñānaprasthānaśāstra : rec. Śānti Bhikṣu Śāstrī, Santiniketan, 1955.

K = Traduction chinoise du Vkn par Kumārajīva (T 475).

Kalpanāmaṇḍitikā : éd. H. Lüders (Kleinere Sanskrit Texte, 2), Leipzig, 1926.

Kāraṇḍavyūha : éd. S. V. Samasrami, Calcutta, 1873.

Karatalaratna : rec. N. A. Sastri (Visvabharati Studies, 9), Santiniketan, 1949.

Kārikāsaptati = Triśatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ, éd. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, I (Serie Orientale Roma, IX, 1), Rome, 1956.

Karmasiddhiprakaraṇa : éd. tib. et tr. É. Lamotte (tiré à part des MCB, IV), Bruges, 1935-36.

Karmavācanā : éd. H. Härtel (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, 3), Berlin, 1956.

Karmavibhaṅga = Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa, éd. et tr. S. Lévi, Paris, 1932.

Karuṇāpuṇḍarīka : éd. S. C. Das et S. C. Sastri, Calcutta, 1898.

Kāśyapaparivarta : éd. A. v. Staël-Holstein, Commercial Press, 1926.

Kaṭhinavastu : éd. et tr. Kun Chang (Indo-Iranian Monographs, 1), La Haye, 1957.

Kośa = Abhidharmakośa, tr. L. de La Vallée Poussin, 6 vol., Paris, 1923-31.

Kośakārikā = Abhidharmakośakārikā, éd. V. V. Gokhale, Journ. Bombay Branch, RAS, N.S. XXII, 1946, p. 73-102.

Kośavyākhyā = Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, éd. U. Wogihara, Tōkyō, 1932-36.

Lalitavistara : éd. S. Lefmann, Halle a. S., 1902.

Lalou, *Inventaire* : M. Lalou, *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang*, 3 vol., Paris, 1939-61.

Lalou, *Répertoire* : M. Lalou, *Répertoire du Tanjur*, Paris, 1933.

Lamotte, *Histoire* = É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka* (Bibliothèque du Muséon, 43), Louvain, 1958.

Laṅkāvatāra : éd. B. Nanjio, Kyōto, 1923.

Madh. Avatāra = Madhyamakāvatāra, éd. tib. L. de La Vallée Poussin (Bibl. Buddhica, 9), St.-Pétersbourg, 1912.

Madh. vṛtti = Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, comm. de Candrakīrti, éd. L. de La Vallée Poussin (Bibl. Buddhica, 4), St.-Pétersbourg, 1913.

Madhyāntavibhāga : éd. S. Yamaguchi, 2 vol., Nagoya, 1934.

Mahāparinirvāṇa sanskrit = Mahāparinirvāṇasūtra, éd. E. Waldschmidt (Abh. d. Deuts. Akad. zu Berlin), Berlin, 1950-51.

Mahāsaṃnipāta[Ratnaketudhāraṇī], éd. N. Dutt (Gilgit Man., IV), Calcutta, 1959.

Mahāvadāna sanskrit = Mahāvadānasūtra, éd. E. Waldschmidt (Abh. d. Deuts. Akad. zu Berlin), Berlin, 1953-56.

Mahāvairocanasūtra : tr. R. Tajima, Paris, 1936.

Mahāvastu : éd. É. Senart, 3 vol., Paris, 1882-97.

Mahāvyutpatti, éd. Sakaki, 2 vol., Kyōto, 1916-25.

Mahāyānaviṃśikā : éd. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, I (Serie Orientale Roma, IX, 1), Rome, 1956.

Maitreyavyākaraṇa : éd. N. Dutt (Gilgit Man., IV), Calcutta, 1959.

Malalasekera, *Proper Names* = *Dictionary of Pāli Proper Names*, par G. P. Malalasekera, 2 vol. (Indian Texts Series), London, 1937-38.

Mañjuśrīmūlakalpa : éd. T. Ganapati Sastri (Trivandrum Sanskrit Series, n° 70, 76, 84), 3 vol., Trivandrum, 1920-22.

Mochizuki, *Encyclopédie* = *Bukkyô Daijiten*, 2e éd., 8 vol., Tōkyō, 1960.

N = Traduction tibétaine du Vkn dans le Kandjour de Narthang (Fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale, n° 419).

Nāgārjuna, *Traité* = *Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna* tr. É. Lamotte, 2 vol. (Bibliothèque du Muséon, 18), Louvain, 1944-49.

Nairātmyaparipṛcchā : éd. S. Lévi, JA, 1928, p. 209-211.

Navaślokī : éd. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, I (Serie Orientale Roma, IX, 1), Rome, 1956.

Niraupamyastava : éd. G. Tucci, JRAS, 1932, p. 312-321.

Nyāyabindu : éd. Th. Stcherbatsky (Bibl. Buddhica, 7), Petrograd, 1918.

Nyāyapraveśa : éd. A. B. Dhruva, 2 vol. (Gaekwad's Oriental Series, 38-39), Baroda, 1927-30.

OKC = A comparativ analytical Catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripiṭaka, Kyōto, 1930-32.

P = Traduction tibétaine du Vkn dans le Kandjour de Pékin (OKC, 843).

Pachow, W. : *A Comparative Study of the Prātimokṣa*, Santiniketan, 1955.

Pañcakrama : éd. L. de La Vallée Poussin, Gand, 1896.

Pañcavastuka Śāstra : rec. N. A. Sastri, Visvabharati Annals, X, 1960.

Pañcaviṃśatisāhasrikā[Prajñāpāramitā] : éd. N. Dutt (Calcutta Oriental Series, 28), London, 1934.

Pañjikā = Bodhicaryāvatārapañjikā, éd. L. de La Vallée Poussin (Bibl. Indica), Calcutta, 1901-14.

Paramārthastava : éd. G. Tucci, JRAS, 1932, p. 322-325.

Pāramitāsamāsa : éd. et tr. A. Ferrari (Annali Lateranensi, X), Rome, 1946.

Prajñāpāramitāhṛdaya, éd. et tr. E. Conze, JRAS, 1948, p. 33-51.

Prajñāpāramitāpiṇḍārtha : éd. et tr. G. Tucci, JRAS, 1947, p. 53-75.

Pramāṇavārttika : éd. R. Gnoli (Serie Orientale Roma, XXIII), Rome, 1960.

Pratītyasamutpādaśāstra : éd. V. Gokhale, Bonn, 1930.

Rāṣṭrapāla [paripṛcchā] : éd. L. Finot (Bibl. Buddhica, 2), St.-Pétersbourg, 1901; éd. tib. et tr. J. Ensink, *The Question of Rāṣṭrapāla*, Zwolle, 1952.

Ratnagotra[vibhāga] : éd. E. H. Johnston (Bihar Research Society), Patna, 1950.

Ratnaguṇasaṃcaya : éd. E. Obermiller (Indo-Iranian Reprints, V), La Haye, 1960.

Ratnāvalī : éd. G. Tucci, JRAS, 1934, p. 307-325.

Rhys Davids, *Dictionary* = *Pāli-English Dictionary*, éd. T. W. Rhys Davids et W. Stede, Chipstead, 1925 et sq.

Sācittikā, etc. = *The Sācittikā and Acittikā Bhūmi and the Pratyekabuddha-*

bhūmi, éd. A. Wayman, Jour. of Indian and Buddhist Studies, VIII, 1960, p. 375-378.

Sad. puṇḍarīka = Saddharmapuṇḍarīka, éd. H. Kern et B. Nanjio (Bibl. Buddhica, 10), St.-Pétersbourg, 1908-12.

Sādhanamālā : éd. B. Bhattacharyya, 2 vol. (Gaekwad's Oriental Series, 26 et 41), Baroda, 1925-28.

Śālistamba Sūtra : éd. N. A. Sastri, Adyar Library, 1950.

Samādhirāja Sūtra : éd. N. Dutt, 3 parts (Gilgit Man., II), Srinagar, 1941-54.

Saṃdhinirmocana Sūtra, éd. tib. et tr. É. Lamotte (Recueil de l'Univ. de Louvain, 34), Louvain, 1935.

Saṃgraha = Mahāyānasaṃgraha. — *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, II, tr. É. Lamotte (Bibliothèque du Muséon, 7), Louvain, 1938-39.

Sāṃmitīyanikāya[Śāstra] : tr. K. Venkataramanan, Visvabharati Annals, V, Santiniketan, 1953.

Saptaśatikā[Prajñāpāramitā] : éd. G. Tucci, Memorie d. R. Accademia dei Lincei, XVII, 1923, p. 115-139.

Śārdulakarṇa[Avadāna] : éd. S. Mukhopadhyaya, dans Divyāvadāna ed. by P. Vaidya (Buddhist Sanskrit Texts, 20), p. 314-425, Darbhanga, 1959.

Sarvatathāgatādhiṣṭhāna : éd. N. Dutt (Gilgit Man., I), Srinagar, 1939.

Śatasāhasrikā[Prajñāpāramitā] : éd. P. Ghosa (Bibl. Indica), Calcutta, 1914.

Śataśāstra : tr. G. Tucci, *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts* (Gaekwad's Oriental Series, 49), Baroda, 1929.

Saundarananda : éd. E. H. Johnston (Panjab Univ. Publications, 42), Londres, 1928.

Siddhi = Vijñaptimātratāsiddhi, tr. L. de La Vallée Poussin, 2 vol., Paris, 1928.

Śikṣāsamuccaya : éd. C. Bendall (Bibl. Buddhica, 1,) St.-Pétersbourg, 1902.

Śrāvakabhūmi : Analysis by A. Wayman (Univ. of Calif. Publications, 17), Berkeley, 1961.

Śrīmahādevīvyākaraṇa : éd. N. Dutt (Gilgit Man., I), Srinagar, 1939.

Stcherbatsky, Th., *Buddhist Logic*, 2. vol. (Indo-Iranian Reprints, IV), La Haye, 1958.

Subhāṣitaratnakośa : éd. D. D. Kosambi et V. V. Gokhale (Harvard Oriental Series, 42), Harvard, 1957.

Sukhāvatīvyūha : éd. U. Wogihara, Tōkyō, 1931. [Reproduit, avec des corrections et une pagination nouvelle, l'édition de M. Müller parue dans les An. Ox. — Aryan Series, vol. I - part 2, Oxford, 1883].

Sūtrālaṃkāra = Mahāyānasūtrālaṃkāra, éd. S. Lévi (Bibl. Éc. Hautes Études, 159), Paris, 1907.

Sūtrālaṃkāra, tr. Huber = E. Huber, *Aśvaghoṣa. Sūtrālaṃkāra*, Paris, 1908.

Suvarṇabhāsa [Uttamasūtra] : éd. J. Nobel, Leipzig, 1937.

Suvikrāntavikrāmi [Paripṛcchā Prajñāpāramitāsūtra] : éd. R. Hikata, Fukuoka, 1958.

Svabhāvatrayapraveśasiddhi : éd. et tr. L. de La Vallée Poussin, MCB, II, 1932-33, p. 147-161.

T = Taishō Issaikyō, éd. J. Takakusu et K. Watanabe, 55 vol., Tōkyō, 1924-29.

Tāranātha = Tāranātha, *Geschichte des Buddhismus*, tr. A. Schiefner, St.-Petersburg, 1869.

Tarkaśāstra : rec. G. Tucci, *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts* (Gaekwad's Oriental Series, 49), Baroda, 1929.

Tattvasaṃgraha : éd. E. Krishnamacharya, 2 vol. (Gaekwad's Oriental Series, 30-31), Baroda, 1926.

Tib. Trip. = Tibetan Tripiṭaka, éd. D. T. Suzuki, 150 vol., Ōtani Un. Kyōto, 1957.

Tk = Traduction chinoise du Vkn par Tche K'ien (T 474).

Triṃśikā : éd. S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Bibl. Éc. Hautes Études, 245), Paris, 1925.

Udānavarga sanskrit : N. P. Chakravarti (Mission Pelliot, 4), Paris, 1930. A compléter par B. Pauly, *Fragments sanskrits de Haute Asie*, JA, 1960, p. 213-258; 1961, p. 333-410.

Udānavarga tibétain : éd. H. Beckh, Berlin, 1911.

Udrāyaṇa = éd. tib. et tr. J. Nobel, *Udrāyaṇa, König von Roruka*, 2 vol., Wiesbaden, 1955.

Upāyahṛdaya : rec. G. Tucci, *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts* (Gaekwad's Oriental Series, 49), Baroda, 1929.

Vajracchedikā : éd. E. Conze (Serie Orientale Roma, XIII), Rome, 1957.

Vajrasūcī : éd. S. K. Mukherjee, Visvabharati Annals, II, 1949, p. 124-184.

Vigrahavyāvartanī : éd. E. H. Johnston et A. Kunst, MCB, IX, 1951, p. 99-152.

Viṃśikā : éd. S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi* (Bibl. Éc. Hautes Études, 245), Paris, 1925.

Vin. des Mūlasarv. = Mūlasarvāstivāda-Vinayavastu, éd. N. Dutt, 4 parts (Gilgit Man, III), Srinagar, 1942-50.

Vin. des Sarvāstivādin = *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins*, éd. V. Rosen (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, 2), Berlin, 1959.

Vkn = Vimalakīrtinirdeśa.

Weller, F., *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa*, Leipzig, 1928.

Woodward, *Concordance* = *Pāli Tipiṭakaṃ Concordance*, éd. F. L. Woodward et E. M. Hare, Londres, 1952 et sq.

Yogācārabhūmi : éd. V. Bhattacharya, I, Calcutta, 1957.

Yogācārabhūmi de Saṃgharakṣa : tr. P. Demiéville, BEFEO, XLIV, 1954, p. 339-436.

INTRODUCTION

Le Vimalakīrtinirdeśa (en abrégé Vkn) « Enseignement du [bodhisattva nommé] Gloire sans tache » se range parmi les Sūtra développés *(vaipulyasūtra)* du Grand Véhicule bouddhique.

L'ouvrage qui compte douze chapitres était en prose sanskrite, exception faite pour deux groupes de stances *(gāthā)* en sanskrit mixte ou hybride (I, § 10; VII, § 6). Il subit au cours des temps des remaniements et des agrandissements ne portant que sur des points secondaires. L'état le plus ancien du texte est représenté par la traduction chinoise de Tche K'ien (IIIe siècle) ; l'état moyen par la traduction de Kumārajīva (Ve siècle), assez proche des traductions tibétaines exécutées beaucoup plus tard (notamment au IXe siècle) ; l'état le plus développé, sinon le plus récent, apparaît dans la traduction chinoise de Hiuan-tsang (VIIe siècle) [1].

De l'original sanskrit il ne reste, à ma connaissance, que quelques brèves citations dans la *Prasannapadā* ou *Madhyamakavṛtti* de Candrakīrti (VIIe siècle), le *Śikṣāsamuccaya* de Śāntideva (VIIe siècle) et le premier *Bhāvanākrama* de Kamalaśīla (VIIIe siècle). Voir la Concordance ci-après.

En revanche le Vkn est connu par un grand nombre de traductions chinoises, tibétaines, sogdiennes et khotanaises qui nous sont parvenues en tout ou en partie.

[1] Il est certain que le Vkn a subi des modifications et des agrandissements au cours des temps. Le Śikṣāsamuccaya, p. 153,*20-22*, en cite un extrait qui ne se retrouve dans aucune des versions connues :

Tathāryavimalakīrtinirdeśe, pariśuddhabuddhakṣetropapattaye sarvasattveṣu śāstṛpremoktam, lokaprasādānurakṣārthaṃ tv āsanapādaprakṣālanakarma kurvatāpi cetasā strīṣu vākṣaṇaprāpteṣu vā vinipatiteṣu bodhisattvena premagauravābhyāsaḥ kāryaḥ.

« Ainsi dans le noble Vkn, pour la production des très purs champs de Buddha, est prescrite l'affection pour tous les êtres comme s'ils étaient le Maître lui-même; mais, afin de protéger la sérénité du monde, le Bodhisattva, même quand il se rince la bouche ou se lave les pieds, doit exercer en pensée affection et respect envers les femmes ou envers ceux qui vivent dans les conditions inopportunes et dans les destinées mauvaises. »

I

LES TRADUCTIONS DU VKN

I. — LES TRADUCTIONS CHINOISES

Les renseignements dont nous disposons sont tirés des Catalogues chinois :

Tch'ou = Tch'ou san-tsang ki tsi (T 2145), compilé par Seng-yeou à Kien-ye (Nankin), dans le premier quart du VIe siècle, et publié en 515.

Tchong A = Tchong king mou lou (T 2146), compilé à Tch'ang-ngan, en 594, par les śramanes Fa-king et autres, du Ta Hing-chan sseu.

Li = Li tai san pao ki (T 2034), composé à Tch'ang-ngan, en 597, par le docteur laïque Fei Tchang-fang.

Tchong B = Tchong king mou lou (T 2147), recension de Tch'ang-ngan, compilée, en 602, par le bhadanta Yen-ts'ong.

Tchong C = Tchong king mou lou (T 2148), recension de Lo-yang, compilée, en 666, par Che Tsing-t'ai.

Nei = Ta T'ang nei tien lou (T 2149), compilé en 664 par Tao-siuan, alors supérieur du Si-ming sseu de Tch'ang-ngan.

T'ou = Kou kin yi king t'ou ki (T 2151), compilé en 664 à Tch'ang-ngan par le śramane Tsing-mai.

Wou = Ta Tcheou k'an ting tchong king mou lou (T 2153), compilé à Tch'ang-ngan, en 695, sur l'ordre de l'impératrice Wou, par Ming-ts'iuan et autres.

K'ai = K'ai yuan che kiao mou lou (T 2154), compilé en 730 par le śramane Tche-cheng du Si Tch'ong-fou sseu de Tch'ang-ngan.

Tcheng = Tcheng-yuan sin ting che kiao mou lou (T 2157), publié en 799-800 par Yuan-tchao du Si-ming sseu de Tch'ang-ngan.

1. **Kou Wei-mo-kie king** 古維摩詰經, Ancien Vimalakīrtisūtra, traduit à Lo-yang, en 188, par Yen Fo-t'iao 嚴佛調 des Han postérieurs. — Traduction perdue.

a. *Tch'ou*, T 2145, p. 6 *c*, ne mentionne pas la traduction du Vkn parmi les œuvres de Yen Fo-t'iao.

b. *Li*, T 2034, p. 54 *a* 14 : *Kou Wei-mo-kie king*, 2 kiuan. C'est la première traduction. Voir le Kou lou et le Tchou Che-hing Han lou [2].

[2] Il s'agit de deux catalogues chinois, déjà perdus à l'époque de Fei Tchang-fang, compilateur du Li tai san pao ki. Selon une tradition apocryphe et indéfendable, le Kou lou ou Kou king lou « Catalogue des anciens Sūtra », en un kiuan, aurait été apporté en Chine par le moine indien Che Li-fang

c. *Nei*, T 2149, p. 224 *c* 5 : copie le précédent.

d. *T'ou*, T 2151, p. 350 *b* 1 : *Kou Wei-mo-kie king*, 2 kiuan.

e. *K'ai*, T 2154, p. 483 *a* 12 : *Kou Wei-mo-kie king*, 2 kiuan. C'est la première traduction. Voir le Kou lou et le Tchou Che-hing Han lou. Exemplaire semblable au Vimalakīrtisūtra des T'ang (T 476). — Ibid., p. 483 *a* 19-20 : Traduction exécutée la 5e année de la période *tchong-p'ing* (188) du règne de Ling Ti.

2. **Wei-mo-kie king** 維摩詰經 Vimalakīrtisūtra. — **Wei-mo-kie so-chouo pou-sseu-yi fa-men king** 維摩詰所說不思議法門經, Vimalakīrtinirdeśa Acintyadharmaparyāyasūtra « Enseignement de Vimalakīrti, Sūtra (contenant) un exposé de la Loi sur l'Inconcevable ». — **Fo-fa p'ou-jou tao-men king** 佛法普入道門經, Buddhadharmamukhasaṃpraveśasūtra « Sūtra d'introduction à la doctrine des attributs de Buddha ». — **Fo-fa p'ou-jou tao-men san-mei king** 佛法普入道門三昧經 [3], Buddhadharmamukhasaṃpraveśasamādhisūtra « Sūtra et Concentration de l'introduction à la doctrine des attributs de Buddha ». Traduit à Kien-ye (Nankin), entre 222 et 229, par Tche K'ien 支謙 des Wou Orientaux. — Traduction conservée : T 474, 2 kiuan.

a. *Tch'ou*, T 2145, p. 6 *c* 14 : *Wei-mo-kie king*, Vimalakīrtisūtra, 2 kiuan, perdu (!)

b. *Tchong A*, T 2146, p. 119 *a* 9 : *Wei mo kie king*, Vimalakīrtisūtra, 3 kiuan. Traduction de Tche K'ien, durant la période *houang-wou* (222-229) des Wou.

c. *Li*, T 2034, p. 57 *a* 21 : *Wei-mo-kie so-chouo pou-sseu-yi fa-men king*, Vimalakīrtinirdeśa Acintyadharmaparyāyasūtra, 3 kiuan. Appelé aussi *Fo-fa p'ou-jou tao-men king*, Buddhadharmamukhasaṃpraveśasūtra. Parfois, en deux kiuan. C'est la deuxième tra-

et ses collègues sous le règne de l'empereur Che Houang-ti, de 221 à 208 av. J.-C. (*Nei*, T 2149, p. 336 *b* 11-13; *K'ai*, T 2154, p. 572 c 5-7). — Le Tchou Che-hing Han lou « Catalogue de l'époque des Han compilé par Tchou Che-hing », en un kiuan, datait de l'époque des Wei, entre 220 et 265 p. C. (*Li*, T 2034, p. 127 *b* 26; *Nei*, T 2149, p. 336 *b* 21-23; *K'ai*, T 2154, p. 572 *c* 15-18).

[3] Dans ce titre, comme dans le suivant, le libellé chinois n'est pas clair, mais les catalogues se réfèrent certainement à l'un des titres du Vkn énoncé au ch. X, § 11 (début) : *Sarvabuddhadharmamukhasaṃpraveśa*, rendu en tibétain par *Saṅs rgyas kyi chos thams cad kyi sgor ḥjug pa*, et en chinois (Kumārajīva) par 入一切諸佛法門.

duction. Elle diffère légèrement de la traduction exécutée par Yen Fo-t'iao des Han Postérieurs. Voir le Wei Wou lou de Tchou Tao-tsou[4] et le Tch'ou san tsang ki tsi (T 2145).

d. *Nei*, T 2149, p. 227 *c* 22 : recopie le précédent.

e. *T'ou*, T 2151, p. 351 *b* 25 : *Wei-mo-kie so-chouo pou-sseu-yi fa-men king*, Vimalakīrtinirdeśa Acintyadharmaparyāyasūtra, 3 kiuan.

f. *K'ai*, T 2154, p. 488 *a* 3-4 : *Wei-mo-kie king*, Vimalakīrtisūtra, 2 kiuan. Appelé *Wei-mo-kie chouo pou-sseu-yi fa-men*, Vimalakīrtinirdeśa Acintyadharmaparyāya. Un autre nom est *Fo-fa p'ou-jou tao-men san-mei king*, Buddhadharmamukhasaṃpraveśasamādhisūtra. C'est la deuxième traduction. Elle est parfois en trois kiuan. Voir les deux catalogues de Tchou Tao-tsou et de Seng-yeou (T 2145). Elle diffère légèrement de la traduction exécutée par Yen Fo-[t'iao] des Han.

Cette traduction représente l'état le plus ancien du Vkn. Certains paragraphes qui apparaîtront dans les traductions postérieures n'y figurent pas encore. Manquent les stances relatives à la prédication du Buddha par un son unique (I, § 10, st. 11-18), les comparaisons du vieux puits, des cinq tueurs, des quatre serpents venimeux (II, § 11), l'avis de Dāntamati sur l'identité du Saṃsāra et du Nirvāṇa (VIII, § 13), celui de Padmavyūha sur l'absence d'idées (VIII, § 26), le fameux passage relatif au Silence de Vimalakīrti (VIII, § 33), etc.

Des sections qui prendront plus tard de larges développements apparaissent sous une forme embryonnaire (III, § 1; IV, § 20; VI, § 1; VII, § 1; IX, § 15; X, § 6).

Les clichés et formules de politesse qui émaillaient le texte sanskrit sont rendus brièvement et maladroitement (IV, § 5) ou simplement passés (IX, § 4).

Le vocabulaire technique est hésitant et imprécis : *anātman* est rendu par *fei chen* 非身 (III, § 25) ; *ānantarya* par *ki-tsouei* 極罪 (III, § 16) ou *wou kien tch'ou* 無間處 (VII, § 1) ; *parivāra* dans le sens d'entourage par *yang* 養 (IV, § 8) ; *vedanā* dans le sens de sensation par *t'ong* 痛 (V, § 2) ; *ārya* par *hien fou* 賢夫 (IV, § 20) ; *kleśa* par *wou* 污 (IV, § 20) ou *lao tch'en* 勞塵 (VI, § 5) ; *abhūtaparikalpa* par *pou tch'eng tche tsa* 不誠之雜 (VI, § 6) ; *upekṣā* dans le sens d'indifférence par *hou* 護 (VI, § 3) ; *upāya* dans le sens de moyen salvifique par *k'iuan* 權 (IV, § 16) ; *saṃskṛta* et *asaṃskṛta* par *chou* 數 et *wou chou* 無數 (X, § 16) ; *skandhadhātu-āyatana* par *yin-tchong-jou* 陰種入 (V, § 2) ; *duḥkhasamudaya-nirodha-pratipad* par *k'ou-wou-touan-si* 苦無斷習 (V, § 2).

[4] Wei Wou lou, en quatre kiuan, compilé par Tchou Tao-tsou († 419 p. C.), disciple de Houei-yuan. Les deux premiers kiuan traitaient des traductions exécutées respectivement sous les Wei (220-265) et sous les Wou (220-280). Voir *Li*, T 2034, p. 127 *c* 4; *Nei*, T 2149, p. 336 *c* 16-22; *K'ai*, T 2154, p. 573 *a* 11-13.

La traduction des passages philosophiques est souvent incohérente : dans une phrase comme celle-ci 意欲爲勞人執勞惡意已解 (III, § 34), nul ne pourrait découvrir le dicton canonique : *Cittasaṃkleśāt sattvāḥ saṃkliśyante, cittavyavadānād viśudhyante :* « Par la souillure de la pensée les êtres sont souillés, par la purification de la pensée ils sont purifiés ».

Présentant tous les défauts — et d'ailleurs tous les mérites — des traductions archaïques *(kou-yi)*, la version de Tche K'ien jouit d'un grand succès en Chine du Sud-Est et plus spécialement dans l'école de Tche Touen (cf. III, § 35, note 69). Elle devait être complètement supplantée par la traduction de Kumārajīva.

3. Yi Wei-mo-kie king 異維摩詰經 ou **Yi P'i-mo-lo-kie king** 異毘摩羅詰經, Autre Vimalakīrtisūtra. Traduit, en 291 ou 296, par Tchou Chou-lan 竺叔蘭 des Tsin Occidentaux. — Traduction perdue.

a. *Tch'ou*, T 2145, p. 9 *c* 12-15; 98 *c* : *Yi Wei-mo-kie king*, Autre Vimalakīrtisūtra, 3 kiuan. Les traductions de Tchou Chou-lan parurent au temps de Houei Ti, la première année de la période *yuan-k'ang* (291).

b. *Li*, T 2034, p. 65 *b* 27 : *Yi P'i-mo-lo-kie king*, Autre Vimalakīrtisūtra, 3 kiuan. Paru la sixième année de la période *yuan-k'ang* (296). C'est la cinquième traduction. Elle présente de grandes ressemblances et de petites différences avec les traductions exécutées par Yen Fo-t'iao des Han, Tche K'ien des Wou, Tchou Fa-hou (Dharmarakṣa) et Lo-che (Kumārajīva). Elle est parfois en deux kiuan. Voir le [Wei Wou] lou de Tchou Tao-tsou.

c. *Nei*, T 2149, p. 236 *b* 26 : reproduit le précédent, mais corrige la date : première année de la période *yuan-k'ang* (291).

d. *T'ou*, T 2151, p. 354 *b* 15 : *Yi P'i-mo-lo-kie king*, Autre Vimalakīrtisūtra, 3 kiuan.

e. *K'ai*, T 2154, p. 498 *a* 9 : *Yi P'i-mo-lo-kie king*, Autre Vimalakīrtisūtra, 3 kiuan. [Seng]-yeou (T 2145) dit : *Yi Wei-mo-kie king*. Parfois on écrit le caractère *sseu* [au lieu de *yi*]. Elle est parfois en 2 kiuan. Elle fut traduite durant la sixième année de la période *yuan-k'ang* (296). C'est la troisième traduction. Version (chinoise) d'un même original (indien) déjà traduit par [Yen] Fo-t'iao et Tche K'ien. Voir les deux catalogues, de [Tchou] Tao-tsou et de Seng-yeou (T 2145).

4. **Wei-mo-kie king** 維摩詰經, Vimalakīrtisūtra. — **Wei-mo-kie-ming-kiai** 維摩詰名解. — **Wei-mo-kie so-chouo fa-men king** 維摩詰所說法門經, Vimalakīrtinirdeśadharmaparyāyasūtra « Enseignement de Vimalakīrti; Sūtra d'un Exposé de la Loi ». Traduit à Tch'ang-ngan, en 303, par Tchou T'an-mo-lo-tch'a 竺曇摩羅察 alias Tchou Fa-hou 竺法護 (Dharmarakṣa de l'Inde), des Tsin Postérieurs. — Traduction perdue.

a. *Tch'ou*, T 2145, p. 7 *c* 1 : *Wei-mo-kie king*, Vimalakīrtisūtra, 1 kiuan. Un exemplaire dit : *Wei-mo-kie ming-kiai*.

b. *Tchong A*, T 2146, p. 119 *a* 10 : *Wei mo-kie king*, Vimalakīrtisūtra, 1 kiuan. Traduit par Tchou Fa-hou (Dharmarakṣa) des Tsin.

c. *Li*, T 2034, p. 63 *c* 9 : *Wei-mo-kie so-chouo fa-men king*, Vimalakīrtinirdeśadharmaparyāyasūtra, 1 kiuan. Traduit le premier jour de la quatrième lune de la deuxième année de la période *t'ai-ngan* (3 mai 303). C'est la troisième traduction. Elle présente de grandes ressemblances et de petites différences avec les traductions de Yen Fo-t'iao des Han et de Tche K'ien des Wou. Voir le [Tchong king] lou de Nie Tao-tchen [5].

d. *Nei*, T 2149, p. 234 *b* 11-12 : recopie le précédent.

e. *T'ou*, T 2151, p. 353 *c* 3-4 : *Wei-mo-kie so-chouo fa-men king*, Vimalakīrtinirdeśadharmaparyāyasūtra, 1 kiuan.

f. *K'ai*, T 2154, p. 495 *b* 16-17 : *Wei-mo-kie so-chouo fa-men king*, Vimalakīrtinirdeśadharmaparyāyasūtra, 1 kiuan. Traduit le premier jour de la quatrième lune de la deuxième année de la période *t'ai-ngan* (3 mai 303). C'est la quatrième traduction. Le [Tchong

5 Tchong king lou « Catalogue de tous les Sūtra », en un kiuan, compilé dans la période *yong-kia* (307-312) par Nie Tao-tchen, disciple de Dharmarakṣa (*Li*, T 2034, p. 127 *c* 2; *Nei*, T 2149, p. 336 *b* 27-29; *K'ai*, T 2154, p. 572 *c* 22-24).

king] lou de Nie Tao-tchen et le catalogue de [Seng]-yeou (T 2145) disent simplement *Wei-mo-kie king*, Vimalakīrtisūtra.

4[a]. **Chan Wei-mo-kie king** 刪維摩詰經, Vimalakīrtisūtra condensé, par le même Dharmarakṣa. — Texte perdu.

a. *Tch'ou*, T 2145, p. 8 *c* 16 : *Chan Wei-mo-kie king*, Vimalakīrtisūtra condensé, 1 kiuan. Moi, [Seng]-yeou, je pense que les Vimala antérieurs étaient ennuyeux et se répétaient, et que [Fa]-hou (Dharmarakṣa) a traduit en condensé des *gāthā* éparses.

b. *K'ai*, T 2154, p. 495 *b* 17 : reproduit le précédent.

5. **Ho Wei-mo-kie king** 合維摩詰經, Les Vimalakīrtisūtra combinés (en un seul). Compilation exécutée, au temps de Houei Ti (290-307), par Tche Min-tou 支敏度 des Tsin Occidentaux. — Texte perdu.

a. *Tch'ou*, T 2145, p. 10 *a* 11 : *Ho Wei-mo-kie king*, Les Vimalakīrtisūtra combinés, 5 kiuan. Il combine les trois exemplaires (*pen* 本) des Vimala traduits par Tche K'ien, Tchou Fa-hou (Dharmarakṣa) et Tchou Chou-lan, et les réunit en un seul ouvrage (*pou* 部).

Ibid., p. 58 *b* 20 - *c* 10 : Préface de Tche Min-tou à son propre livre. — Après avoir mentionné les nombreuses divergences entre les trois traductions, il poursuit : Si, partialement, on ne prend qu'une traduction, on perd la vue d'ensemble; si on consulte, en long et en large, les trois traductions, la lecture devient ennuyeuse et difficile. C'est pourquoi j'ai réuni deux [des traductions] afin qu'elles correspondent [à celle « de base »]. J'ai pris comme texte de base (*pen* 本) la traduction exécutée par [Kong]-ming (autre nom de Tche K'ien : cf. T 2059, k. 1, p. 325 *a* 19) et comme texte secondaire (*tseu* 子) la traduction exécutée par [Tchou Chou]-lan.

Ibid., p. 49 *b* 10-11 : De même, à propos de son édition combinée des trois traductions du Śūraṃgamasamādhi, Tche Min-tou remarque : Ici, la traduction établie par Yue (c'est-à-dire Tche K'ien) est prise comme texte de base (*mou* 母), celle de [Tchou Fa]-hou comme texte secondaire (*tseu* 子) et celle de [Tchou Chou]-lan comme texte annexé (hi 繫) [6].

6 Il ne s'agit donc pas d'une édition synoptique, mais d'une composition comprenant : 1° un texte de base; 2° d'autres textes à la suite, passage par passage (en note). Mais il semble qu'alors on n'avait pas encore les notes en petits caractères. — Cf. T'oung Pao, XLVIII, p. 489.

b. *Li*, T 2034, p. 66 *c* 7 : *Ho Wei-mo-kie king*, Les Vimalakīrtisūtra combinés. Les trois traductions [en une seule], cinq kiuan. C'est la quatrième version. Elle combine en un seul ouvrage *(pou)* les trois traductions faites respectivement par Tche [K'ien] et les deux Tchou [Tchou Fa-hou et Tchou Chou-lan]. Voir le [King louen tou] lou de Tche Min-tou [7].

c. *Nei*, T. 2149, p. 237 *c* 18 : reproduit le précédent.

d. *K'ai*, T 2154, p. 501 *b* 16 : Le Vimala qui combine les trois traductions de Tche K'ien et des deux Tchou [Tchou Fa-hou et Tchou Chou-lan] et qui compte 5 kiuan n'est pas une nouvelle traduction (*pie fan* 別翻) de l'original sanskrit (*fan pen* 梵本).

6. **Wei-mo-kie king** 維摩詰經, Vimalakīrtisūtra, 4 kiuan, traduit par K'i-to-mi 祇多蜜, Gītamitra des Tsin Orientaux. — Texte perdu.

Le *Tch'ou*, T 2145, p. 12 *a* 18-19, ne le mentionne pas parmi les œuvres de Gītamitra. Ce serait la troisième traduction (*Li*, T 2034, p. 71 *c* 1; *Nei*, T 2149, p. 247 *b* 18; *Wou*, T 2153, p. 386 *a* 29 - *b* 1), ou la cinquième (*K'ai*, T 2154, p. 508 *c* 6).

7. **Sin Wei-mo-kie king** 新維摩詰經, Nouveau Vimalakīrtisūtra (ou simplement Wei-mo-kie king). — **Wei-mo-kie so-chouo king** 維摩詰所說經, Vimalakīrtinirdeśasūtra « Sūtra de l'enseignement de Vimalakīrti ». — **Wei-mo-kie pou-sseu-yi king** 維摩詰不思議經 Vimalakīrtyacintyasūtra « Sūtra inconcevable de Vimalakīrti ». — **Pou-k'o-sseu-yi kiai-t'o** 不可思議解脫, Acintyavimokṣa « Libération inconcevable ». Traduit à Tch'ang-ngan, en 406, par Kumārajīva des Ts'in Postérieurs. — Traduction conservée : T 475, 3 kiuan.

a. *Tch'ou*, T 2145, p. 10 *c* 22 : *Sin Wei-mo-kie king*, Nouveau Vimalakīrtisūtra, 3 kiuan. Traduit la huitième année de la période *hong-che* (406), dans le Ta sseu de Tch'ang-ngan.

Ibid., p. 58 *a-b* : Préface de Che Seng-tchao 釋僧肇 qui intitule cette traduction *Wei-mo-kie pou-sseu-yi king*, Vimalakīrtyacintyasūtra. Après avoir expliqué ce titre, il poursuit : Le souverain des Grands Ts'in (à l'époque, Yao Hing), la huitième année de la

[7] King louen tou lou « Catalogue complet des Sūtra et des Śāstra », en un kiuan, compilé par Tche Min-tou, au monastère de Yu tchang chan (Nan-tch'ang au Kiang-si), sous le règne de Tch'eng-ti (326-342 p.C.). Voir *Li*, T 2034, p. 81 *c* 3; 127 *c* 5; *Nei*, T 2149, p. 336 *c* 23-25; *K'ai*, T 2154, p. 573 *a* 14-17.

période *hong-che* (406), convoqua le maréchal, duc de Tch'ang-chan, général de la garde de gauche, marquis de Ngan-tch'eng, et 1.200 śramanes exégètes. Dans le Ta sseu de Tch'ang-ngan, il invita le maître de la Loi Kumārajīva à traduire à nouveau le Vimalakīrtisūtra. Kumārajīva avait des capacités surhumaines; il pénétrait mystérieusement le domaine de la vérité et atteignait exactement le « centre du cercle »; de plus il connaissait les langues étrangères. Tenant en mains le texte occidental, il le traduisit lui-même oralement. Les religieux et les profanes, pleins de respect, répétaient jusqu'à trois fois chacune de ses paroles. Il déploya tous ses efforts pour maintenir absolument le sens sacré. Son style était concis et direct; sa pensée, élégante et claire; elle reflétait parfaitement la Parole subtile et lointaine. Moi (Seng-tchao), j'ai participé durant quelque temps aux séances et, bien que mon esprit manquât de profondeur, j'ai saisi en gros le sens du texte. D'après ce que j'ai entendu, j'ai fait un commentaire, où j'ai noté les paroles (de Kumārajīva) : « Je les rapporte sans rien inventer » (parole de Confucius).

b. *Li*, T 2034, p. 77 *c* 16 : *Wei-mo-kie king*, 3 kiuan, traduit la huitième année de la période *hong-che* (406), au Ta sseu. C'est la quatrième traduction. Elle présente de grandes ressemblances et de petites différences avec les traductions de [Yen] Fo-t'iao, de Tche K'ien et de Dharmarakṣa. Seng-tchao la reçut au pinceau. Voir le Eul Ts'in lou [8]. Kumārajīva lui-même commentait; [Che Seng]-jouei 釋僧叡 composa la préface (cf. T 2145, k. 8, p. 58 *c* - 59 *a*).

c. *Nei*, T 2149, p. 252 *c* 8 : reproduit le précédent.

d. *T'ou*, T 2151, p. 359 *a* 21 : *Wei-mo-kie so-chouo king*, Vimalakīrtinirdeśasūtra, 3 kiuan.

e. *K'ai*, T 2154, p. 512 *b* 25 : *Wei-mo-kie so-chouo king*, Vimalakīrtinirdeśasūtra, 3 kiuan. Un autre nom est *Pou-k'o-sseu-yi kiai-t'o*, Acintyavimokṣa. Parfois on dit simplement *Wei-mo-kie king*, Vimalakīrtisūtra. Le catalogue de Seng-yeou (T 2145) dit *Sin Wei-mo-kie king*, Nouveau Vimalakīrtisūtra. Il fut traduit la huitième année de la période *hong-che* (406), dans le Ta sseu. Seng-tchao le reçut au pinceau; [Seng]-jouei composa la préface. C'est la sixième traduction. Voir le Eul Ts'in lou et le catalogue de Seng-yeou (T 2145).

[8] Eul Ts'in lou « Catalogue des deux (dynasties) Ts'in », en un kiuan, compilé durant la période *hong-che* (399-415) par Seng-jouei, disciple et collaborateur de Kumārajīva (*Li*, T 2034, p. 127 *c* 3; *Nei*, T 2149, p. 336 *c* 12-15; *K'ai*, T 2154, p. 573 *a* 7-10).

L'original sanskrit traduit par Kumārajīva était plus développé que celui dont disposait Tche K'ien. On y trouve les stances relatives à la prédication par un son unique (I, § 10, stances 12-14), les comparaisons du vieux puits, des cinq tueurs et des quatre serpents venimeux (II, § 11), les nombreuses comparaisons servant à illustrer l'inexistence de l'être (VI, § 1), le long paragraphe relatif aux déviations du Bodhisattva (VII, § 1), les trente-deux définitions de l'*advaya* (VIII, § 1-32), le fameux paragraphe concernant le silence de Vimalakīrti (VIII, § 33), l'exposé détaillé de la prédication de Śākyamuni en univers Sahā (IX, § 15), un long développement sur les effets de la nourriture sacrée (X, § 6).

Le style de Kumārajīva est concis et ne vise pas à la littéralité : les clichés, lieux communs et formules de politesse sont traduits en bref ou simplement omis (I, § 10 au début; III, § 1; IV, § 5; IX, § 4-5). Toute l'attention du célèbre traducteur s'est portée sur les passages philosophiques : ici, son interprétation colle au texte avec la netteté d'une traduction tibétaine. Le vocabulaire technique a fait l'objet d'une revision complète, et l'équivalent chinois une fois arrêté est régulièrement reproduit à travers toute la version.

Le « Nouveau Vimalakīrtisūtra » de Kumārajīva, ainsi que le désignent les catalogues chinois, rejeta dans l'ombre tous les travaux précédents : des six traductions antérieures, seule la traduction de Tche K'ien nous est parvenue, mais elle cessa d'être utilisée.

Durant des siècles, tant au Japon qu'en Chine, le Nouveau Vimalakīrtisūtra fit l'objet de volumineux commentaires et exerça tour à tour la sagacité de Seng-tchao (T 1775), de Houei-yuan (T 1776), de Tche-yi (T 1777), de Ki-tsang (T 1780 et 1781), de Tchan-jan (T 1778), de Tche-yuan (T 1779), et du prince japonais Shōtoku [9].

Parmi toutes les versions du Vimalakīrti, celle de Kumārajīva fut la seule à être traduite en langues occidentales [10].

9 *The Prince Shōtoku's Commentary on the Wei-mo-ching*, éd. par J. Saeki, 2 vol., Tōkyō, 1937.

10 Traductions anglaises, de K. Ōhara, dans Hansei Zasshei, XIII, 1898; XIV, 1899; de H. Idzumi, dans the Eastern Buddhist, III, 1924; IV, 1925-28. — Traduction allemande par J. Fischer et T. Yokota, *Das Sūtra Vimalakīrti*, Hokuseidō Druckerei, Tōkyō, 1944. — Traduction française du chap. VII, par R. H. Robinson, *Pensée bouddhique*, Bulletin des Amis du bouddhisme, VI, 2, avril 1957, p. 11-13.

Sur le premier ch. du Vkn, signalons la magistrale étude de S. Yamaguchi, *Textual Explanation of the Buddhakṣetraparivarta of the Vkn*, Otani Gahuko, XXX, No 2, 1950, p. 1-17; No 3, 1951, p. 46-58.

Le Mahāprajñāpāramitopadeśa (T 1509), traduit lui aussi par Kumārajīva, semble avoir utilisé une recension augmentée du Vkn. Voir ci-dessous, III, § 44, note 82.

8. **Wou-keou-tch'eng king** ou **Chouo Wou-keou-tch'eng king** 說無垢稱經, Vimalakīrtisūtra, traduit en 650, dans le Ta-ts'eu-ngen sseu de Tch'ang-ngan, par Hiuan-tsang 玄奘 des T'ang. — Traduction conservée : T 476, 6 kiuan.

a. *Tchong C*, T 2148, p. 190 *c* 14 : *Chouo Wou-keou-tch'eng king*, Vimalakīrtisūtra, 6 kiuan, 91 feuillets. Traduit par Hiuan-tsang, la [dernière] année de la période *tcheng-kouan* (649-650) des T'ang.

b. *Nei*, T 2149, p. 282 *b* 13 : *Wou-keou-tch'eng king*, Vimalakīrtisūtra, 1 livre, 6 kiuan.

c. *T'ou*, T 2151, p. 367 *b* 11 : *Wou-keou-tch'eng king*, Vimalakīrtisūtra, 1 livre, 6 kiuan.

d. *Wou*, T 2153, p. 386 *b* 5-6 : *Chouo Wou-keou-tch'eng king*, Vimalakīrtisūtra, 1 livre, 6 kiuan, 110 feuillets. Traduit, la [dernière] année de la période *tcheng-kouan* (649-650) des Grands T'ang, par le śramane Hiuan-tsang, au Ta-ts'eu-ngen sseu.

e. *K'ai*, T 2154, p. 555 *c* 11 : *Chouo Wou-keou-tch'eng king*, Vimalakīrtisūtra, 6 kiuan. Voir le Nei tien lou (T 2149). C'est la septième traduction. Texte semblable au Vimalasūtra traduit par Kumārajīva. Elle fut commencée le huitième jour de la deuxième lune de la première année de la période *yong-houei* (15 mars 650) au Ta-ts'eu-ngen sseu dans la Salle de traduction des Sūtra, et terminée le premier jour de la huitième lune (1er septembre 650). Le śramane Ta-tch'eng Kouang 大乘光 la reçut au pinceau.

Il y a d'étroites coïncidences entre la traduction de Kumārajīva et celle d'Hiuan-tsang, tel par exemple l'ordre d'intervention des

Voici quelques articles japonais concernant le Vkn, publiés dans l'Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū de l'Université de Tōkyō :

H. Hashimoto, *On the transmission of Vkn*, I, No 1, 1952, p. 196-201; *On the Middle Thought of Vkn*, II, No 1, 1953, p. 334-337; *Yuima* (Vkn) *as a Zen Text*, II, No 2, 1954, p. 661-663; *On Eon's Yuima-kyō-giki (Commentary on the Vkn)*, V, No 1, 1957, p. 204-207; *The Thought Construction of the Commentary on the Vkn*, VI, No 2, 1957, p. 509-513; *A Study of the True Character of the Vkn, especially on the Idea of Acintyavimokṣa*, VII, No 1, 1958, p. 215-219; *On the Position of the Vkn among Tz'u-ên's Teachings*, VIII, No 1, 1960, p. 99-104. — K. Mochizuki, *A Study on the Chapter Buddha Countries of the Vkn*, IX, No 2, 1961, p. 542-543.

Voir encore H. Hashimoto, *The Vkn as a Mādhyamika work*, dans Kanazawa-daigaku-hōbunga-kubu-ronshū (Philosophy, History), V, jan. 1958, p. 135-156.

sept premiers Bodhisattva du chapitre VIII; cependant Hiuan-tsang dispose d'un original indien bien plus développé que ceux de ses prédécesseurs. La disposition synoptique de ma traduction permettra au lecteur de s'en convaincre.

Les formules de politesse et les clichés dogmatiques sont cités au long, et Hiuan-tsang s'est toujours astreint à les traduire littéralement (cf. III, § 25, 34, 58; IV, § 5; IX, § 4-5). Au chapitre III, les Śrāvaka qui rencontrent Vimalakīrti ne manquent jamais de se prosterner devant lui « en saluant ses pieds de leur tête » *(pādau śirasābhivandya),* détail ignoré ou passé par toutes les autres versions.

Les passages philosophiques apparaissent sous une forme considérablement augmentée, comme on peut le constater dans les exposés relatifs à la *bodhi* (III, § 52), à l'*acintyavimokṣa* (V, § 11-18), à l'*advaya* (VIII), à la pureté des *buddhakṣetra* (IX, § 8), aux Bodhisattva du Sahāloka (IX, § 16), etc. Quantité d'alinéas nouveaux viennent enrichir ces exposés, alinéas concernant par exemple le don des langues (V, § 17), la *mahāmaitrī* (VI, § 2), les « déviations » du Bodhisattva (VII, § 2, note 12), etc. Dans certaines sections, e.g. le passage relatif à la *dharmaparyeṣṭi* (V, § 2), chaque alinéa est introduit par un bref résumé. Ces additions donnent à la version de Hiuan-tsang une clarté et une précision remarquables, et c'est pourquoi elle a été choisie ici de préférence à toutes les autres.

Hiuan-tsang qui passa les dix-neuf dernières années de sa vie à traduire quelque 75 Sūtra et Śāstra fut le meilleur connaisseur de la littérature bouddhique de tous les temps. Mais il était personnellement un vijñānavādin convaincu, et l'on peut se demander s'il n'a pas interprété le Vkn dans un sens idéaliste. Répondre par l'affirmative serait méconnaître sa rigoureuse objectivité.

Dans le Vkn il est question à plusieurs reprises de l'*ālaya,* mais c'est pour le nier (V, § 4, note 4; X, § 18, note 26). Comme les autres traducteurs chinois et tibétains, Hiuan-tsang rend fidèlement le texte original, et n'esquisse aucun rapprochement entre cet *ālaya* — ou plutôt cette absence d'*ālaya* — mādhyamika et le fameux *ālayavijñāna* « connaissance-réceptacle » de la psychologie vijñānavādin. D'ailleurs, et pour bien les distinguer, il traduit l'*ālaya* du Vkn par les caractères *chö-tsang* 攝藏, tandis que, dans ses traductions des traités vijñānavādin, il transcrit régulièrement

ālayavijñāna par *a-lai-ye che* 阿賴耶識 (cf. Mahāyānasaṃgraha, T 1594, k. 1, p. 133 *a* 6).

Rares, très rares sont les passages de la version de Hiuan-tsang où l'on puisse déceler une trace quelconque du vocabulaire ou des théories vijñānavādin :

1. III, § 3. — Le tibétain, suivi de près par Kumārajīva, dit : « Ne pas détruire les passions qui sont du domaine de la transmigration, mais s'introduire dans le Nirvāṇa, voilà comment méditer ». — Hiuan-tsang : « Ne pas abandonner la transmigration, mais exclure les passions; tout en attestant le Nirvāṇa, ne point s'y fixer, voilà comment méditer ». Les précisions données par Hiuan-tsang semblent influencées par les théories relatives à l'*apratiṣṭhitanirvāṇa.*

2. III, § 59. — Selon le tibétain et Kumārajīva : « Le *bodhimaṇḍa* est le siège de la triple science (*trividya*) ». — Hiuan-tsang traduit : « Le *bodhimaṇḍa* est le siège de l'éclat du miroir de la triple science ». On songe naturellement à l'*ādarśajñāna* de la bouddhologie vijñānavādin (voir *ibidem* la note n° 116).

3. IV, § 18. — Selon le tibétain : « Comprendre que le corps, la pensée et les maladies sont mutuellement et l'un par rapport à l'autre sans nouveauté ni ancienneté, voilà la sagesse ». — Hiuan-tsang précise : « Comprendre que le corps, la pensée et les maladies s'appuient l'un sur l'autre, forment une série sans commencement (*anādikālikasaṃtāna*) et qu'entre leur apparition et leur disparition il n'y a ni intervalle, ni postériorité ni antériorité, voilà la sagesse ». Ces précisions rappellent les spéculations des Sautrāntika sur la Pensée sutbile de certains Sautrāntika (cf. Karmasiddhiprakaraṇa, p. 100 sq.), et l'*anādikāliko dhātuḥ* des Vijñānavādin (cf. Saṃgraha, p. 12).

4. V, § 5. — Selon le tibétain : « La Loi (*dharma*) n'est ni conditionnée (*saṃskṛta*) ni inconditionnée (*asaṃskṛta*) ». — Pour Hiuan-tsang, elle est inconditionnée. Mais c'est aussi l'avis de Kumārajīva qu'on ne peut suspecter d'idéalisme.

5. VI, § 9. — Selon le tibétain et Kumārajīva, la délivrance (*vimukti*) n'est ni à l'intérieur (*adhyātmam*) ni à l'extérieur (*bahirdhā*) ni entre les deux (*nobhayam antareṇa*) : ce qui est du madhyamaka. — Mais Hiuan-tsang ajoute qu'elle se trouve au centre : ce qui est du vijñānavāda.

6. XI, § 1. — Pour le tibétain, le Tathāgata n'est pas la *bhūtakoṭi*; pour Hiuan-tsang, il est *bhūtakoṭi* sans être *koṭi.*

Mais il ne s'agit là que de très faibles nuances, dues peut-être à des interpolations. D'une manière générale Hiuan-tsang, comme son prédécesseur Kumārajīva, reflète fidèlement la pensée philosophique du Vkn qui est du pur madhyamaka.

Si haute que soit sa valeur, la version de Hiuan-tsang ne dépassa jamais le cercle restreint et fermé des śramanes chinois et, à ma connaissance tout au moins, ne fut commentée qu'une fois, par son disciple K'ouei-ki (T 1782) et, cette fois, dans un sens nettement idéaliste. Seule la traduction de Kumārajīva continua d'intéresser le grand public.

II. — LES TRADUCTIONS TIBÉTAINES

1. Hphags pa Dri ma med par grags pas bstan pa (Ārya-Vimalakīrtinirdeśa), traduit par Chos ñid tshul khrims (Dharmatāśīla), représentant la vulgate tibétaine du Kandjour.

J'ai utilisé pour le présent travail :

a. Le Kandjour de Narthang (N) conservé à Paris (Fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale, N° 419, du folio 274 *recto,* ligne 4, jusqu'au folio 382 *recto,* ligne 2).

b. Le Kandjour de Pékin (P) conservé à l'Université Ōtani de Kyōto et récemment publié sous la direction de D. T. Suzuki (*The Tibetan Tripiṭaka,* Tōkyō-Kyōto, 1957 : Tome 34, N° 843, de la page 74, folio 180 *recto,* ligne 3, jusqu'à la page 102, folio 250 *verso,* ligne 3).

Je n'ai pu consulter l'édition de Lhasa où le Vkn occupe la section Mdo, vol. Pha, folio 270 v. 1 - 376 v. 3.

Cette traduction tibétaine date probablement du premier quart du IXe siècle, car elle est due à Dharmatāśīla qui fut l'un des compilateurs de la Mahāvyutpatti. Or la compilation de ce lexique sanskrit-tibétain fut commencée sous le règne de Khri-lde-sroṅ-btsan, en 802 ou 814[11]. La traduction de Dharmatāśīla adopte les équivalents tibétains proposés par la Mahāvyutpatti.

Le *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-Huang in the India Office Library,* publié en 1962 à l'Oxford University Press, recense sous les numéros 180 à 183 quatre manuscrits tibétains du Vimalakīrtinirdeśa, tous à l'état fragmentaire. Ils reproduisent avec quelques variantes la version du Kandjour. Le n° 180 renferme le chapitre VIII en entier; le n° 181, en 26 folios, va du

11 Selon G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings,* Rome, 1950, p. 15 et 18. — Pour T. Kagawa, *On the Compilation Date of the Mahāvyutpatti,* Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū, VII, 1958, p. 160-161, l'ouvrage, commencé en 814, fut terminé en 824 ou peu après.

début du Vkn jusqu'au ch. IV, § 10, de ma traduction; les nos 182 et 183 ne comptent qu'un feuillet.

2. Les quatre manuscrits fragmentaires de Touen-houang du Fonds Pelliot tibétain n° 610, 611, 613, 2203. Ils ont été identifiés et décrits par M. Lalou, *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale,* 3 vol., Paris, 1939-1961, I, p. 138-139; III, p. 217. — Les deux premiers (FP 610 et 611) ont été reproduits en fac-similé, édités et étudiés par J. W. de Jong, *Fonds Pelliot tibétain Nos 610 et 611,* Studies in Indology and Buddhology in honour of Prof. S. Yamaguchi, Kyōto, 1955, p. 58-67.

a. FP 610 — « 2 f. (8 × 41) non pag.; 6 l., règl. et marges mauves, trou à gauche non cerclé. La ponctuation intersyllabique est formée de deux points ou placée au milieu des lettres. Cursive penchée à gauche » (*Inventaire,* I, p. 139).

Le folio 1, *recto* et *verso,* va du ch. XI, § 8 (fin) au ch. XII, § 2 (début) de ma traduction. — Le folio 2, *recto* et *verso,* contient le ch. XII, § 5-7.

Entre FP 610 et le Kandjour la différence est considérable. Il est hors de doute, dit M. de Jong, que le scribe du N° 610 n'a connu ni la traduction de Dharmatāśīla ni la Mahāvyutpatti.

b. FP 611 — « 1 f. (7,4 × 27,5) pag. 203 (*ñis-brgya-su);* 5 l., ni règl. ni marges, trou central avec traces d'un petit cercle jaunâtre. Mal écrit. Mutilé » (*Inventaire,* I, p. 139).

L'unique folio, *recto* et *verso,* va du ch. XI, § 9 (fin) au ch. XII, § 1 (début), de ma traduction.

A la différence du précédent, le FP 611 ne diffère que légèrement du texte du Kandjour. Selon M. de Jong, il ne peut être indépendant de la traduction de Dharmatāśīla.

c. FP 613 — « 10 f. (7,2 × 48) non pag., plus 9 f. mutilés à doite; 4 l., règl. et marges noires, deux trous cerclés de violet. Le point inters. est placé au milieu des lettres » (*Inventaire,* I, p. 139).

Compte tenu des mutilations signalées, le FP 613 se réfère aux passages suivants de ma traduction :

Les folios (complets) de 1 *recto* à 5 *verso* = Ch. I. § 4-12.

Le folio 6 *recto* et *verso* (mutilé) = Ch. I, § 14-15 (début).

Les folios (mutilés) de 7 *recto* à 8 *verso* = Ch. I, § 17-20, ch. II, § 1 (début).

Les folios (complets) de 9 *recto* à 12 *verso* = Ch. II, § 2-12 (début).
Les folios (mutilés) de 13 *recto* à 14 *verso* = Ch. III, § 1-6 (début).
Le folio 15 *recto* et *verso* (mutilé) = Ch. III, § 20-22 (début).
Le folio 16 *recto* et *verso* (mutilé) = Ch. III, § 29 (fin) - 33 (début).
Le folio 17 *recto* et *verso* (mutilé) = Ch. III, § 46-50 (début).
Le folio 18 *recto* et *verso* (mutilé) = Ch. III, § 56 (fin) - 59 (début).
Le folio 19 *recto* et *verso* (complet) = Ch. IV, § 16 (fin) - 17 (début).

d. FP 2203 — « 30 lés (20 de large × 29,5 de haut). Le premier lé est mutilé de moitié; l'écriture s'arrête au milieu du dernier lé. Repères rouges. Écrit soigneusement; laisse un espace entre les doubles coupures » (*Inventaire,* III, p. 217).

Le lé 1 (onze lignes conservées) = Ch. I, § 10, stances 1 à 6.
Le lé 2, lignes 1-12 = Ch. I, § 10, stances 13 à 18.
Les lés 2, l. 12 - 9, l. 7 = Ch. I, § 11-20.
Les lés 9, l. 7 - 30, l. 12 = Ch. II, § 1-13 (complet) et Ch. III, § 1-48.

Voir pour le détail la Concordance des versions dressée plus loin.

FP 613 et FP 2203 représentent une seule et même traduction tibétaine du Vkn, et cette traduction diffère assez bien de la version du Kandjour exécutée par Dharmatāśīla.

Pour faciliter la comparaison, je reproduis ici en photographie (pl. I) et en transcription synoptique la traduction du ch. II, § 8-9, exécutée par les deux versions. Dans la colonne de gauche figure le texte de FP 2203 et, dans l'apparat critique, les variantes de FP 613; la colonne de droite reproduit le texte du Kandjour de Pékin et, dans l'apparat critique, les variantes du Kandjour de Narthang.

FP 2203, lé 12, l. 1-14;
FP 613, p. 11 *v*, 1 - 12 *r*. 3.

II, § 8. der lhags pa de dag la | lid tsha byi [1] dri ma myed par grags pas ḥbyuṅ ba chen po bźiḥi leḥu ḥdi ñid la [2] brtsams nas | chos ston te |

grogs po rnams lus ḥdi ni ḥdi ltar myi rtag pa | ḥdi ltar myi

[1] *lid tsha byi* FP 2203 : *lid tsa byi* FP 613 || [2] *leḥu ḥdi ñid la* FP 2203 : *lus ḥdi ñid las* FP 613 ||

FP f. 188 *v*. 4 - 189 *r*. 2;
N f. 287 *r*. 5 - *v*. 6.

II, § 8. der lhags pa de dag la lid tsa byi [1] dri ma med par grags pas ḥbyuṅ ba chen po bźiḥi ḥdi ñid las brtsams nas chos ston te |

grogs po dag lus ḥdi ni ḥdi ltar mi rtag pa | ḥdi ltar mi

[1] *lid tsa byi* P : *li tsa bhi* N ||

brtan ba | ḥdi ltar yid brtan du myi ruṅ ba | ḥdi ltar ñam chuṅ ba |

ḥdi ltar sñiṅ po myed pa ḥdi ltar źigs pa | ḥdi ltar yun thuṅ ba | ḥdi ltar sdug bsṅal ba | ḥdi ltar nad maṅ ba | ḥdi ltar ḥgyur baḥi [3] chos can te |

ḥdi ltar grogs po dag lus ḥdi ni ḥ [4] | nad maṅ poḥi snod de mkhas pas de la gnas par myi byaḥo ||

[3] *ḥgyur baḥi* FP 2203 : *ḥgyur paḥi* FP 613 || [4] *ḥ* FP 2203 : om. FP 613.

brtan pa | ḥdi ltar yid brtan du mi ruṅ ba | ḥdi ltar ñam chuṅ ba |

ḥdi ltar sñiṅ po med pa | ḥdi ltar źig .... pa [2] | ḥdi ltar yun thuṅ ba | ḥdi ltar sdug bsṅal ba | ḥdi ltar nad maṅ ba | ḥdi ltar ḥgyur baḥi chos can no ||

grogs po dag ḥdi ltar lus ḥdi ni nad maṅ poḥi snod de mkhas pas de la gnas par mi byaḥo ||

[2] *źig .... pa* P : *źig pa* N ||

II, § 9. grogs po dag lus ḥdi ni dbu baḥi goṅ bu lta bu ste | bcad myi bzod paḥo |

lus ḥdi ni chuḥi chu bur lta bu ste | riṅ du myi gnas paḥo |

lus ḥdi ni smyig rgyu ba lta bu ste | ñon moṅs pa daṅ sred pa las byuṅ [1] baḥo |

lus ḥdi ni ldum bu chu skyes kyi phuṅ po lta bu ste | sñiṅ po myed paḥo |

lus ḥdi ni ḥkhrul ḥkhord [2] lta bu ste | rus pa la rgyus pas ḥbreld [3] paḥo |

lus ḥdi ni sgyu ma lta bu ste | phyin ci log las byuṅ baḥo |

lus ḥdi ni rmyi lam [4] lta bu ste | yaṅ dag pa ma yin ba mthoṅ baḥo |

lus ḥdi ni [5] gzugs brñan lta bu

[1] *byuṅ* FP 2203 : *ḥbyuṅ* FP 613 || [2] *ḥkhord* FP 2203 : *ḥkhor* ba FP 613 || [3] *ḥbreld* FP 2203 : *sbrel* FP 613 || [4] *rmyi lam* FP 2203 . *rmyim* FP 613 || [5] *ni* FP 2203 : om. FP 613 ||

II, § 9. grogs po dag lus ḥdi ni bcad [1] mi bzod pa ste | dbu ba rdos pa lta buḥo ||

lus ḥdi ni riṅ du mi gnas pa ste | chuḥi chu bur lta buḥo ||

lus ḥdi ni ñon moṅs paḥi srid pa las byuṅ ba ste | smig rgyu lta buḥo ||

lus ḥdi ni sñiṅ po med pa ste | chu śiṅ gi sdoṅ po lta buḥo ||

kye ma lus ḥdi ni rus pa la rgyus pas sbrel ba [2] ste | ḥkhrul ḥkhor lta buḥo ||

lus ḥdi ni phyin ci log las byuṅ ba ste sgyu ma lta buḥo ||

lus ḥdi ni yaṅ dag pa ma yin par [3] mthoṅ ba ste | rmi lam lta buḥo ||

lus ḥdi ni sṅon gyi las kyis [4]

[1] *bcad* P : *cad* N || [2] *sbrel ba* P : *sprel ba* N. || [3] *ma yin par* P : *ma yin pa* N || [4] *kyis* P : *gyis* N ||

ste | sṅon kyi [6] las kyi [7] gzugs brñan du snaṅ ṅo ||

rkyen la rag las [8] paḥi phyir lus ḥdi ni brag ca lta buḥo |

lus ḥdi ni sprin lta bu ste | ḥkhrug chiṅ [9] ḥgyes paḥi mtshan maḥo ||

lus ḥdi ni glog [10] daṅ mtshuṅ-se [11] | skad cig tu ḥjig pa daṅ | ldan źiṅ myi gnas paḥo |

lud ḥdi ni bdag po myed pa ste | rkyen tha dad pa las byuṅ baḥo |

6 *kyi* FP 2203 : *gyi* FP 613 || 7 *kyi* FP 2203 : *kyis* FP 613 || 8 *rag las* FP 2203 et FP 613, à corriger en *rag lus* || 9 *chiṅ* FP 2203 : *ciṅ* FP 613 || 10 *glog* FP 2203 : *ḥglog* FP 613 || 11 *mtshuṅse* FP 2203 : *mtshuṅs te* FP 613 ||

gzugs brñan snaṅ ba ste | gzugs brñan lta buḥo ||

lus ḥdi ni rkyen la rag lus paḥi phyir brag cha [5] lta buḥo ||

lus ḥdi ni sems ḥkhrug ciṅ ḥgyes paḥi mtshan ñid de sbrin [6] lta buḥo ||

lus ḥdi ni skad cig tu ḥjig pa daṅ ldan źiṅ mi gnas pa ste glog daṅ mtshuṅs so ||

lus ḥdi ni rkyen sna tshogs las byuṅ ba ste bdag po med paḥo ||

5 *brag cha* P : *brag ca* N || 6 *sbrin* P : *sprin* N ||

On remarquera que la traduction de Touen-houang (FP 2203 et FP 613) diffère de celle du Kandjour *(Dharmatāśīla)* par l'emploi intensif du da-drag et la structure de la phrase. Mais les deux traductions relèvent d'un même original indien.

Elles utilisent sensiblement le même vocabulaire technique, enregistré dans la Mahāvyutpatti, dont Dharmatāśīla fut l'un des compilateurs. Voici quelques endroits où Touen-houang s'écarte du Kandjour :

I, § 10, stance 16. — *Pha rol phyin te thaṅ la bźugs* (pāraṃgataḥ sthale tiṣṭhasi) : *pha rol phyin nas skam la bźugs.*

I, § 17. — *Źabs kyi mthe bos brdabs* (pādāṅguṣṭhenotkṣipati sma) : *źabs kyi mthe bos bsnun.*

I, § 18. — *Sems can tha ma* (hīnasattva) : *sems can dman pa.*

II, § 1. — *Dbaṅ po mchog daṅ tha ma śes pa* (indriyavarāvarajñāna) : *dbaṅ po mchog daṅ mchog ma yin pa śes pa.*

II, § 2. — *Sems can ṅan paḥi ṅaṅ tshul can* (duḥśīlasattva) : *sems can tshul khrims ḥchal ba.*

III. § 3. — *Naṅ du yaṅ dag par ḥjog pa* (pratisaṃlayana) : *naṅ du yaṅ dag par bźag pa.*

III, § 6. — *Thog maḥi mthaḥ daṅ tha maḥi mthaḥ* (pūrvāparānta) : *sṅon gyi mthaḥ daṅ phyi maḥi mthaḥ.*

III. § 6. — *Gnas myed pa* (anālaya) : *kun gźi med pa.*

III. § 22. — *Phyugs kyi rmyig* (gokhura) : *ba laṅ gi rmig.*

Dans la façon de rendre les noms propres, quelques différences sont à noter : *Śa ri bu* (Śāriputra) au lieu de *Śā riḥi bu* (I, § 15, etc.); *Śag kyi thub pa* (Śākyamuni) au lieu de *Śā kya thub pa* (I, § 15, etc.); *Meḥu dgal gyi bu* (Maudgalyāyana) au lieu de *Mo dgal gyi bu* (III, § 5); *Phyugs lhas kyi bu Ma ska ri* (Maskarin Gośālīputra) au lieu de *Kun tu rgyu Gnag lhas kyi bu* (III, § 17); *Beḥi ra taḥi bu Kun rgyal* (Saṃjayin Vairaṭīputra) au lieu de *Smra ḥdod kyi bu moḥi bu Yaṅ dag rgyal ba can* (III, § 17); *Gaṅ po byams paḥi bu* (Pūrṇa Maitrāyaṇīputra) au lieu de *Byams maḥi bu gaṅ po* (III, § 21); *U pa li* (Upāli) au lieu de *Ñe bar ḥkhor* (III, § 33); *Nor sbyin ḥdzin* (Rāhula) au lieu de *Sgra gcan ḥdzin* (III, § 38); *Dgaḥ bo* (Ānanda) au lieu de *Kun dgaḥ bo* (III, § 42).

Mais il ne s'agit là que de divergences minimes. Si la traduction tibétaine représentée par FP 613 et FP 2203 diffère, par la structure de la phrase, de la version du Kandjour exécutée par Dharmatāśīla, elle utilise largement comme cette dernière le vocabulaire technique de la Mahāvyutpatti. Chronologiquement rien ne s'oppose à pareille utilisation puisque la Mahāvyutpatti a été compilée au début du IXe siècle et que les grottes de Touen-houang n'ont été « fermées » qu'en 1035. D'ailleurs plusieurs manuscrits de Touen-houang sont des traductions dues à des compilateurs de la Mahāvyutpatti (*Inventaire,* I, n°s 24, 51, 78, 99, 417, 551, 552, 797).

En résumé et provisoirement, la tradition textuelle relative au Vkn tibétain semble s'établir de la façon suivante :

1. Les deux folios du FP 610 représentent la plus ancienne traduction tibétaine du Vkn. Elle connaît le da-drag, et sa façon de rendre les vocables indiens est encore très éloignée du vocabulaire technique arrêté plus tard par la Mahāvyutpatti (cf. DE JONG, *o.c.,* p. 66).

2. Les longs fragments de FP 613 et FP 2203 représentent une seconde traduction du Vkn, peut-être l'édition de Touen-houang. Elle se caractérise par l'emploi intensif du da-drag, mais son vocabulaire technique est très proche de celui de la Mahāvyutpatti.

3. La traduction de Dharmatāśīla exécutée au début du IXe siècle et incorporée plus tard au Kandjour se distingue nettement de la précédente, tant par l'exclusion du da-drag que par la disposition des mots et des membres de phrase. Cependant son vocabulaire

technique relève lui aussi de la Mahāvyutpatti dont Dharmatāśīla fut l'un des compilateurs.

4. Le FP 611 constitué par un unique folio ne fournit que peu de matière à comparaison. Cependant, selon l'avis autorisé de M. de Jong, il ne peut être indépendant de la traduction de Dharmatāśīla : « Quoique des différences entre ces deux textes existent, elles ne sont pas d'une telle grandeur qu'il faille admettre deux traductions distinctes ».

Rappelons pour terminer qu'une traduction tibétaine du Vkn, intitulée *Ḥphags pa dri ma med par grags pa bstan pa,* en 1.800 *śloka* et 6 *bam-po,* figure au Catalogue des *āgama* et des *śāstra* conservés au palais de Ldan-kar, dans le Stod-thaṅ, sous le roi Khri-sroṅ-lde-btsan, ca 755-797 (cf. M. Lalou, *Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-sroṅ-lde-btsan,* JA, 1953, p. 322, ligne 1). Dans l'état actuel de l'information, il est impossible de décider s'il s'agit de l'édition de Touen-houang représentée par FP 613 et 2203, ou de la traduction de Dharmatāśīla.

III. — LES TRADUCTIONS SOGDIENNE ET KHOTANAISE

Les sables d'Asie Centrale ont livré des fragments sogdiens et khotanais du Vkn.

1. Fragment sogdien de la Collection A. Stein du British Museum, Ch. 00352, actuellement Or. 8212 (159), est un rouleau mesurant 9,7 × 10,5 et comptant 207 lignes. Il a été édité et traduit par H. Reichelt, *Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums,* I. Teil : *Die buddhistischen Texte,* Heidelberg, 1928, p. 1-13. Des études complémentaires ont été publiées par E. Benveniste et F. Weller [12].

Le fragment est une traduction sogdienne de la version chinoise de Kumārajīva et non pas d'un original sanskrit. Il correspond aux ch. VII, § 1-6; VIII, § 1, 2 et 6, de ma traduction. Voir la Concordance ci-après.

12 É. Benveniste, *Notes sur les textes sogdiens bouddhiques du British Museum,* JRAS, janv. 1933, p. 29-33; *Le nom de la ville de Ghazna,* JA, janv.-mars 1935, p. 141-143. — F. Weller, *Bemerkungen zum soghdischen Vimalakīrtinirdeśasūtra,* Asia Major, X, 1935, p. 314-367; *Zum soghdischen Vimalakīrtinirdeśasūtra,* Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXII, 6, Leipzig, 1937.

Fonds Pelliot tibétain, N° 2203, f° 12.

Fonds Pelliot tibétain, N° 613, folio 11 *verso*.

Fonds Pelliot tibétain, N° 613, folio 12 *recto*.

2. Pour les fragments khotanais, il suffira de renvoyer à E. Leumann, *Buddhistische Literatur nordarisch und deutsch*, Leipzig, 1920, p. 692 sq. — Il est aussi question de Vimalakīrti dans un fragment khotanais (Ch. 00266) de la Collection A. Stein publié par H. W. Bailey, *Khotanese Buddhist Texts*, Londres, 1951, p. 104-113.

IV. — CONCORDANCE DES TRADUCTIONS DU VKN

Dans les notes accompagnant ma traduction, je serai fréquemment amené à comparer les diverses versions du Vkn. Pour simplifier le système de références et faciliter au lecteur le recours aux sources, je crois utile de dresser la concordance des traductions actuellement à notre disposition. Voici les sigles utilisés dans cette concordance :

§ renvoie aux paragraphes de ma traduction.
Tk = Traduction chinoise de Tche K'ien (T 474).
K = Traduction chinoise de Kumārajīva (T 475).
H = Traduction chinoise de Hiuan-tsang (T 476).
FP = Fonds Pelliot tibétain de la Bibliothèque Nationale (sigle toujours suivi du n° du manuscrit).
P = Kandjour tibétain de Pékin, édition D. T. Suzuki, Tome 34, n° 843.
N = Kandjour tibétain de Narthang, Fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale, n° 419.
S = Texte sanskrit original cité en extraits dans Ś (Śikṣāsamuccaya, éd. C. Bendall, St.-Pétersbourg, 1897-1902), Bh K (Bhāvanākrama n° 1, éd. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, II, Rome, 1958), MV (Madhyamakavṛtti ou Prasannapadā, éd. L. de La Vallée Poussin, St.-Pétersbourg, 1903).
Sog = Fragment sogdien du Vkn, éd. H. Reichelt, *Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, I, Heidelberg, 1928, p. 1-13.
a, b, c, dans les traductions chinoises, désignent respectivement la première, deuxième et troisième colonne horizontale de l'édition du Taishō.
a, b, dans les traductions tibétaines, désignent respectivement le *recto* et le *verso* du feuillet.
*, devant la référence, indique que le début du paragraphe manque.
*, après la référence, indique que la fin du paragraphe manque.
× indique que le feuillet est mutilé.
— indique que le paragraphe manque.

CHAPITRE I

§	Tk	K	H	FP 613	FP 2203	P	N
1	519 a 6	537 a 5	557 c 5			180 a 4	274 a 6
2	—	—	—			180 a 5	274 a 7
3	519 a 7	537 a 6	557 c 6			180 a 7	274 b 3
4	519 b 5	537 b 2	558 a 7	* 1 a 1		181 a 6	276 a 3
5	519 b 20	537 b 17	558 a 24	1 b 1		181 b 5	276 b 6
6	519 b 25	537 b 22	558 b 3	1 b 4		182 a 1	277 a 4
7	519 b 28	537 b 25	558 b 6	2 a 1		182 a 2	277 a 6
8	519 c 2	537 b 27	558 b 10	2 a 3		182 a 5	277 b 2
9	519 c 9	537 c 5	558 b 19	3 a 1		182 b 4	278 a 4
10	519 c 11	537 c 7	558 b 21	3 a 2	* 1,1	182 b 5	278 a 6
11	520 a 3	538 a 15	559 a 4	5 a 1	2,13	183 b 5	279 b 6
12	520 a 8	538 a 21	559 a 13	5 b 3 *	3,6	184 a 2	280 a 6
13	520 a 16	538 a 29	559 a 29		4,1	184 a 8	280 b 6
14	520 b 16	538 b 26	559 c 11	*× 6 a 1	6,4	185 b 2	282 b 2
15	520 b 24	538 c 6	559 c 26	* 6 b 1 *	6,15	185 b 8	283 a 2
16	520 c 1	538 c 12	560 a 4		7,7	186 a 5	283 b 2
17	520 c 7	538 c 20	560 a 15	*× 7 a 1	7,18	186 b 2	284 a 1
18	520 c 11	538 c 25	560 a 20	× 7 a 3	8,6	186 b 4	284 a 5
19	520 c 17	538 c 29	560 a 28	× 7 b 3	8,14	186 b 8	284 b 3
20	520 c 19	539 a 3	560 b 1	× 8 a 1	8,18	187 a 2	284 b 5

CHAPITRE II

§	Tk	K	H	FP 613	FP 2203	P	N
1	520 c 24	539 a 8	560 b 6	× 8 b 1	9,7	187 a 5	285 a 2
2	521 a 2	539 a 16	560 b 15	9 a 2	9,18	187 b 2	285 b 2
3	521 a 5	539 a 19	560 b 20	9 b 1	10,6	187 b 5	285 b 6
4	521 a 10	539 a 25	560 b 28	10 a 2	10,14	188 a 1	286 a 4
5	521 a 15	539 a 29	560 c 5	10 b 1	11,3	188 a 5	286 b 2
6	521 a 20	539 b 6	560 c 10	10 b 4	11,10	188 a 8	286 b 7
7	521 a 25	539 b 9	560 c 15	11 a 3	11,16	188 b 3	287 a 3
8	521 a 28	539 b 12	560 c 18	11 b 1	12,1	188 b 4	287 a 5
9	521 b 2	539 b 15	560 c 22	11 b 3	12,6	188 b 7	287 b 1
10	521 b 7	539 b 21	560 c 28	12 a 3	12,14	189 a 2	287 b 6
11	521 b 9	539 b 22	561 a 2	12 a 4	12,16	189 a 3	287 b 7
12	521 b 15	539 c 1	561 a 10	12 b 4 *	13,6	189 a 7	288 a 5
13	521 b 26	539 c 11	561 a 23		14,4	189 b 5	289 a 1

CHAPITRE III

§	Tk	K	H	FP 613	FP 2203	P	N
1	521 b 29	539 c 15	561 b 4	*× 13 a 1	14,6	189 b 7	289 a 3
2	521 c 1	539 c 16	561 b 6	× 13 a 1	14,9	189 b 8	289 a 4
3	521 c 4	539 c 19	561 b 11	× 13 a 4	14,15	190 a 3	289 b 1
4	521 c 10	539 c 26	561 b 18	× 14 a 1	15,8	190 a 8	290 a 1
5	521 c 13	539 c 28	561 b 21	× 14 a 2	15,10	190 a 8	290 a 3
6	521 c 16	540 a 2	561 b 26	× 14 a 4 *	15,17	190 b 3	290 a 6
7	521 c 28	540 a 17	561 c 17		16,14	191 a 2	291 a 2
8	522 a 2	540 a 19	561 c 21		16,18	191 a 4	291 a 4
9	522 a 5	540 a 22	561 c 25		17,4	191 a 6	291 a 7
10	522 a 8	540 a 24	561 c 29		17,7	191 a 7	291 b 2
11	522 a 10	540 a 11	562 a 4		17,12	191 b 1	291 b 4
12	522 a 14	540 b 3	562 a 10		18,1	191 b 4	292 a 1
13	522 a 17	540 b 6	562 a 14		18,5	191 b 6	292 a 4
14	522 a 23	540 b 13	562 a 22		18,15	192 a 2	292 b 2
15	522 a 28	540 b 18	562 a 29		19,2	192 a 5	292 b 5
16	522 b 2	540 b 21	562 b 5		19,8	192 a 7	293 a 1
17	522 b 8	540 b 29	562 b 14		19,17	192 b 4	293 a 7
18	522 b 12	540 c 5	562 b 18		20,3	192 b 6	293 b 3
19	522 b 18	540 c 12	562 b 26		20,12	193 a 2	294 a 1
20	522 b 24	540 c 20	562 c 6	× 15 a 1	21,4	193 a 6	294 a 7
21	522 b 27	540 c 22	562 c 11	× 15 a 2	21,7	193 a 8	294 b 2
22	522 c 1	540 c 26	562 c 15	× 15 a 4 *	21,12	193 b 2	294 b 5
23	522 c 7	541 a 5	562 c 28		22,4	193 b 6	295 a 5
24	522 c 11	541 a 10	563 a 5		22,9	194 a 1	295 b 2
25	522 c 14	541 a 12	563 a 10		22,14	194 a 3	295 b 5
26	522 c 18	541 a 16	563 a 16		23,4	194 a 6	296 a 2
27	522 c 23	541 a 21	563 a 23		23,10	194 b 1	296 a 5
28	522 c 25	541 a 23	563 a 26		23,12	194 b 2	296 a 7
29	522 c 27	541 a 25	563 a 28	* × 16 a 1	23,15	194 b 3	296 b 1
30	523 a 1	541 a 29	563 b 4	× 16 a 1	24,5	194 b 6	296 b 6
31	523 a 4	541 b 3	563 b 9	× 16 a 4	24,11	195 a 1	297 a 3
32	523 a 7	541 b 7	563 b 13	× 16 b 1	24,16	195 a 3	297 a 5
33	523 a 10	541 b 10	563 b 16	× 16 b 3 *	25,4	195 a 4	297 a 7
34	523 a 15	541 b 15	563 b 25		25,12	195 a 8	297 b 6
35	523 a 21	541 b 23	563 c 4		26,6	195 b 5	298 a 5
36	523 a 26	541 b 29	563 c 14		26,14	195 b 8	298 b 3
37	523 a 29	541 c 3	563 c 19		27,2	196 a 2	298 b 6

§	Tk	K	H	FP 613	FP 2203	P	N
38	523 *b* 3	541 *c* 7	563 *c* 23		27,*5*	196 *a* 4	299 *a* 1
39	523 *b* 8	541 *c* 13	564 *a* 1		27,*14*	196 *a* 8	299 *a* 7
40	523 *b* 14	541 *c* 22	564 *a* 14		28,*8*	196 *b* 6	299 *b* 7
41	523 *b* 17	541 *c* 27	564 *a* 20		28,*13*	197 *a* 1	300 *a* 4
42	523 *b* 20	542 *a* 1	564 *a* 24		28,*15*	197 *a* 2	300 *a* 5
43	523 *b* 24	542 *a* 5	564 *b* 1		29,*4*	197 *a* 5	300 *b* 2
44	523 *b* 27	542 *a* 9	564 *b* 7		29,*9*	197 *a* 7	300 *b* 5
45	523 *c* 6	542 *a* 16	564 *b* 16		29,*18*	197 *b* 3	301 *a* 3
46	523 *c* 8	542 *a* 19	564 *b* 19	× 17 *a* 1	30,*4*	197 *b* 6	301 *a* 7
47	523 *c* 11	542 *a* 22	564 *b* 24	× 17 *a* 2	30,*8*	197 *b* 8	301 *b* 3
48	523 *c* 12	542 *a* 23	564 *b* 27	× 17 *a* 3	30,*10*	198 *a* 1	301 *b* 4
49	523 *c* 15	542 *a* 27	564 *c* 3	× 17 *a* 4		198 *a* 2	301 *b* 5
50	523 *c* 19	542 *b* 1	564 *c* 8	× 17 *b* 4 *		198 *a* 5	302 *a* 2
51	523 *c* 23	542 *b* 8	564 *c* 16			198 *a* 8	302 *a* 6
52	524 *a* 4	542 *b* 20	565 *a* 3			198 *b* 5	302 *b* 6
53	524 *a* 19	542 *c* 8	565 *b* 3			199 *a* 5	303 *b* 6
54	524 *a* 21	542 *c* 10	565 *b* 6			199 *b* 1	303 *b* 7
55	524 *a* 25	542 *c* 15	565 *b* 12			199 *b* 5	304 *a* 5
56	524 *a* 28	542 *c* 17	565 *b* 16	*× 18 *a* 1		199 *b* 6	304 *a* 6
57	524 *b* 2	542 *c* 20	565 *b* 22	× 18 *a* 1		199 *b* 8	304 *b* 2
58	524 *b* 4	542 *c* 22	565 *b* 25	× 18 *a* 2		200 *a* 1	304 *b* 3
59	524 *b* 10	542 *c* 29	565 *c* 5	× 18 *b* 2 *		200 *a* 5	305 *a* 1
60	524 *b* 15	543 *a* 5	565 *c* 14			200 *a* 8	305 *a* 5
61	524 *b* 18	543 *a* 7	565 *c* 19			200 *b* 2	305 *b* 1
62	524 *b* 20	543 *a* 9	565 *c* 22			200 *b* 3	305 *b* 2
63	524 *b* 28	543 *a* 19	566 *a* 5			201 a 1	306 *a* 3
64	524 *c* 6	543 *a* 25	566 *a* 14			201 *a* 5	306 *b* 1
65	524 *c* 21	543 *b* 12	566 *b* 13			202 *a* 1	307 *b* 3
66	524 *c* 27	543 *b* 18	566 *b* 23			202 *a* 5	308 *a* 1
67	525 *a* 6	543 *b* 26	566 *c* 5			202 *b* 1	308 *a* 7
68	525 *a* 8	543 *c* 1	566 *c* 10			202 *b* 2	308 *b* 2
69	525 *a* 13	543 *c* 8	566 *c* 19			202 *b* 7	309 *a* 1
70	525 *a* 16	543 *c* 12	566 *c* 23			203 *a* 1	309 *a* 3
71	525 *a* 18	543 *c* 16	566 *c* 29			203 *a* 4	309 *a* 7
72	525 *a* 19	543 *c* 17	567 *a* 2			203 *a* 5	309 *b* 1
73	525 *a* 26	543 *c* 25	567 *a* 15			203 *b* 3	310 *a* 2
74	525 *a* 29	543 *c* 28	567 *a* 20			203 *b* 6	310 *a* 5
75	525 *b* 3	544 *a* 4	567 *a* 26			203 *b* 8	310 *b* 2

§	Tk	K	H	FP 613	FP 2203	P	N
76	525 *b* 11	544 *a* 11	567 *b* 6			204 *a* 5	310 *b* 7
77	525 *b* 13	544 *a* 14	567 *b* 10			204 *a* 6	311 *a* 2
78	525 *b* 15	544 *a* 16	567 *b* 14			204 *a* 8	311 *a* 4

CHAPITRE IV

§	Tk	K	H	FP 613	P	N	S
1	525 *b* 18	544 *a* 23	567 *b* 22		204 *b* 1	311 *a* 5	
2	525 *b* 23	544 *b* 2	567 *c* 7		204 *b* 7	311 *b* 6	
3	525 *b* 28	544 *b* 9	567 *c* 16		205 *a* 3	312 *a* 5	
4	525 *c* 1	544 *b* 11	567 *c* 23		205 *a* 5	312 *a* 7	
5	525 *c* 3	544 *b* 18	568 *a* 1		205 *b* 1	312 *b* 5	
6	525 *c* 5	544 *b* 19	568 *a* 4		205 *b* 2	312 *b* 7	
7	525 *c* 10	544 *b* 24	568 *a* 11		205 *b* 5	313 *a* 4	
8	525 *c* 14	544 *b* 28	568 *a* 16		205 *b* 8	313 *a* 7	
9	525 *c* 25	544 *c* 10	568 *a* 28		206 *a* 6	314 *a* 1	
10	526 *a* 2	544 *c* 17	568 *b* 8		206 *b* 1	314 *a* 5	
11	526 *a* 8	544 *c* 26	568 *b* 19		206 *b* 4	314 *b* 3	
12	526 *a* 17	545 *a* 6	568 *b* 29		207 *a* 2	315 *a* 3	
13	526 *a* 24	545 *a* 13	568 *c* 11		207 *a* 7	315 *b* 2	
14	526 *a* 26	545 *a* 16	568 *c* 15		207 *b* 1	315 *b* 5	
15	526 *b* 6	545 *a* 25	569 *a* 2		207 *b* 6	316 *a* 5	
16	526 *b* 15	545 *b* 5	569 *a* 18	* 19 *a* 1	208 *a* 4	316 *b* 5	* Bh K. I
17	526 *b* 18	545 *b* 8	569 *a* 23	19 *a* 1 *	208 *a* 7	317 *a* 2	194,*8-10* *
18	526 *b* 26	545 *b* 18	569 *b* 11		208 *b* 5	317 *b* 3	
19	526 *c* 2	545 *b* 23	569 *b* 17		208 *b* 8	317 *b* 7	
20	526 *c* 5	545 *b* 27	569 *b* 21		209 *a* 2	318 *a* 2	* Ś 273,*6-7* *

CHAPITRE V

§	Tk	K	H	P	N
1	526 *c* 20	546 *a* 4	570 *a* 28	210 *b* 5	320 *b* 2
2	526 *c* 24	546 *a* 8	570 *b* 4	210 *b* 7	320 *b* 5
3	526 *c* 28	546 *a* 12	570 *b* 9	211 *a* 2	321 *a* 1
4	527 *a* 7	546 *a* 19	570 *b* 22	211 *a* 7	321 *b* 1
5	527 *a* 13	546 *a* 24	570 *c* 1	211 *b* 2	321 *b* 6

§	Tk	K	H	P	N
6	527 *a* 16	547 *a* 29	570 *c* 7	211 *b* 4	322 *a* 1
7	527 *a* 24	546 *b* 5	570 *c* 17	212 *a* 2	322 *b* 1
8	527 *b* 2	546 *b* 11	570 *c* 26	212 *a* 6	322 *b* 7
9	527 *b* 10	546 *b* 20	571 *a* 10	212 *b* 5	323 *b* 2
10	527 *b* 13	546 *b* 24	571 *a* 15	212 *b* 7	323 *b* 6
11	527 *b* 18	546 *b* 29	571 *a* 24	213 *a* 3	324 *a* 4
12	527 *b* 21	546 *c* 3	571 *b* 5	213 *a* 6	324 *a* 7
13	527 *b* 24	546 *c* 8	571 *b* 16	213 *a* 7	324 *b* 2
14	527 *b* 26	546 *c* 12	571 *b* 26	213 *b* 2	324 *b* 6
15	527 *c* 2	546 *c* 20	571 *c* 9	213 *b* 6	325 *a* 3
16	527 *c* 5	546 *c* 24	571 *c* 19	213 *b* 8	325 *a* 6
17	527 *c* 8	546 *c* 27	571 *c* 26	214 *a* 3	325 *b* 2
18	—	547 *a* 1	572 *a* 6	214 *a* 5	325 *b* 5
19	527 *c* 11	547 *a* 3	572 *a* 13	214 *a* 7	325 *b* 7
20	527 *c* 21	547 *a* 15	572 *b* 2	214 *b* 6	326 *b* 2

CHAPITRE VI

§	Tk	K	H	P	N	S
1	528 *a* 8	547 *a* 29	572 *a* 4	215 *b* 1	327 *b* 3	
2	528 *a* 19	547 *b* 13	572 *a* 24	217 *a* 1	329 *b* 5	
3	528 *b* 8	547 *c* 4	573 *a* 26	217 *b* 5	330 *b* 7	
4	528 *b* 11	547 *c* 7	573 *b* 4	217 *b* 6	331 *a* 2	§ 145,*11-15*
5	528 *b* 14	547 *c* 12	573 *b* 8	218 *a* 1	331 *a* 5	
6	528 *b* 21	547 *c* 18	573 *b* 17	218 *a* 5	331 *b* 4	§ 264,*6-9*
7	528 *b* 23	547 *c* 23	573 *b* 22	218 *a* 7	331 *b* 7	
8	528 *b* 26	547 *c* 26	573 *b* 27	218 *b* 2	332 *a* 3	
9	528 *c* 4	548 *a* 7	573 *c* 13	219 *a* 1	332 *b* 5	
10	528 *c* 14	548 *a* 18	573 *c* 27	219 *a* 8	333 *b* 1	
11	528 *c* 17	548 *a* 22	574 *a* 1	219 *b* 3	333 *b* 3	
12	528 *c* 19	548 *a* 25	574 *a* 9	219 *b* 4	333 *b* 5	
13	528 *c* 26	548 *b* 3	574 *a* 21	220 *a* 1	334 *a* 4	* § 269,*11-12* *
14	529 *a* 14	548 *b* 22	574 *b* 19	220 *b* 4	335 *a* 6	
15	529 *a* 19	548 *b* 27	574 *b* 25	220 *b* 6	335 *b* 2	
16	529 *a* 29	548 *c* 9	574 *c* 9	221 *a* 5	336 *a* 4	
17	529 *b* 12	548 *c* 24	574 *c* 27	221 *b* 5	337 *a* 1	

CHAPITRE VII

§	Tk	K	H	P	N	S	Sog
1	529 *b* 16	548 *c* 29	575 *a* 5	221 *b* 7	337 *a* 4		* ligne 1
2	529 *c* 1	549 *a* 28	575 *b* 23	223 *a* 3	339 *a* 2		l. *10*
3	529 *c* 6	549 *b* 4	575 *c* 2	223 *a* 6	339 *a* 7	* § 6,*10-11* *	l. *20*
4	529 *c* 16	549 *b* 16	575 *c* 21	223 *b* 5	340 *a* 2		l. *41*
5	529 *c* 20	549 *b* 20	575 *c* 29	223 *b* 8	340 *a* 5		l. *48*
6	529 *c* 25	549 *b* 27	576 *a* 9	224 *a* 4	340 *b* 3	* § 324,*11* > 327,*4*	l. *59*

CHAPITRE VIII

§	Tk	K	H	P	N	Sog
1	530 *c* 24	550 *b* 29	577 *a* 12	226 *a* 1	343 *b* 2	l. *187*
2	530 *c* 28	550 *c* 5	577 *a* 19	226 *a* 3	343 *b* 5	l. *196*
3	531 *a* 3	550 *c* 11	577 *a* 26	226 *a* 4	343 *b* 6	—
4	531 *a* 6	550 *c* 13	577 *b* 1	226 *a* 6	344 *a* 1	—
5	531 *a* 8	550 *c* 19	577 *b* 9	226 *a* 7	344 *a* 2	—
6	531 *a* 1	550 *c* 8	577 *a* 22	226 *a* 8	344 *a* 4	l. *201*
7	531 *a* 11	550 *c* 16	577 *b* 5	226 *b* 2	344 *a* 6	—
8	531 *a* 14	550 *c* 22	577 *b* 13	226 *b* 3	344 *b* 1	
9	531 *a* 17	550 *c* 24	577 *b* 17	226 *b* 4	344 *b* 2	
10	531 *a* 19	550 *c* 27	577 *b* 21	226 *b* 5	344 *b* 3	
11	531 *a* 22	551 *a* 1	577 *b* 25	226 *b* 7	344 *b* 6	
12	531 *a* 25	551 *a* 4	577 *b* 29	226 *b* 8	344 *b* 7	
13	—	551 *a* 7	577 *c* 4	227 *a* 2	345 *a* 3	
14	531 *a* 28	551 *a* 10	577 *c* 7	227 *a* 3	345 *a* 4	
15	531 *b* 2	551 *a* 13	577 *c* 13	227 *a* 5	345 *a* 7	
16	531 *b* 4	551 *a* 16	577 *c* 17	227 *a* 6	345 *b* 1	
17	531 *b* 7	551 *a* 19	577 *c* 22	227 *a* 8	345 *b* 3	
18	531 *b* 10	551 *a* 23	577 *c* 26	227 *b* 2	345 *b* 6	
19	531 *b* 13	551 *a* 26	578 *a* 1	227 *b* 4	346 *a* 2	
20	531 *b* 17	551 *b* 2	578 *a* 7	227 *b* 6	346 *a* 4	
21	531 *b* 22	551 *b* 7	578 *a* 14	228 *a* 1	346 *b* 1	
22	531 *b* 25	551 *b* 11	578 *a* 20	228 *a* 3	346 *b* 4	

§	Tk	K	H	P	N
23	531 *b* 28	551 *b* 14	578 *a* 24	228 *a* 5	346 *b* 6
24	531 *c* 3	551 *b* 18	578 *b* 1	228 *a* 7	347 *a* 2
25	531 *c* 7	551 *b* 22	578 *b* 8	228 *b* 1	347 *a* 5
26	—	551 *b* 25	578 *b* 14	228 *b* 4	347 *b* 1
27	531 *c* 11	551 *b* 28	578 *b* 18	228 *b* 5	347 *b* 3
28	531 *c* 14	551 *c* 1	578 *b* 21	228 *b* 6	347 *b* 4
29	531 *c* 17	551 *c* 5	578 *b* 26	228 *b* 8	347 *b* 7
30	531 *c* 21	551 *c* 9	578 *c* 3	229 *a* 2	348 *a* 3
31	531 *c* 24	551 *c* 12	578 *c* 8	229 *a* 4	348 *a* 5
32	531 *c* 28	551 *c* 16	578 *c* 13	229 *a* 6	348 *a* 7
33	—	551 *c* 20	578 *c* 20	229 *a* 8	348 *b* 4

CHAPITRE IX

§	Tk	K	H	P	N	S
1	532 *a* 4	552 *a* 4	579 *a* 4	229 *b* 4	349 *a* 2	
2	532 *a* 7	552 *a* 7	579 *a* 10	229 *b* 7	349 *a* 7	* MV 333, *6-9* *
3	532 *a* 17	552 *a* 17	579 *a* 26	230 *a* 7	350 *a* 2	
4	532 *a* 20	552 *a* 21	579 *b* 5	230 *b* 1	350 *a* 5	
5	532 *a* 26	552 *b* 2	579 *b* 17	230 *b* 8	351 *a* 1	
6	532 *b* 2	552 *b* 8	579 *b* 25	231 *a* 6	351 *b* 2	
7	532 *b* 8	552 *b* 16	579 *c* 8	231 *b* 4	352 *a* 3	
8	532 *b* 11	552 *b* 18	579 *c* 14	231 *b* 7	352 *a* 6	
9	532 *b* 17	552 *b* 27	579 *c* 29	232 *a* 4	352 *b* 6	
10	532 *b* 19	552 *b* 29	580 *a* 2	232 *a* 6	353 *a* 2	
11	532 *b* 27	552 *c* 9	580 *a* 16	232 *b* 3	353 *b* 2	
12	532 *b* 29	552 *c* 11	580 *a* 20	232 *b* 5	353 *b* 4	
13	532 *c* 4	552 *c* 17	580 *a* 29	232 *b* 8	354 *a* 2	Ś 269,*13* > 270,*3*
14	532 *c* 9	552 *c* 21	580 *b* 7	233 *a* 3	354 *a* 5	
15	532 *c* 13	552 *c* 25	580 *b* 14	233 *a* 6	354 *b* 3	
16	532 *c* 21	553 *a* 16	580 *c* 16	234 *a* 1	355 *b* 5	
17	532 *c* 25	553 *a* 22	581 *a* 2	234 *a* 5	356 *a* 2	
18	533 *a* 2	553 *a* 28	581 *a* 12	234 *b* 1	356 *b* 1	

CHAPITRE X

§	Tk	K	H	P	N	
1	533 *a* 13	553 *b* 12	581 *b* 6	235 *a* 1	357 *a* 1	
2	533 *a* 17	553 *b* 17	581 *b* 12	235 *a* 4	357 *b* 2	
3	533 *a* 25	553 *b* 26	581 *b* 26	235 *b* 4	358 *a* 5	
4	533 *a* 28	553 *b* 29	581 *c* 2	235 *b* 6	358 *b* 2	
5	533 *b* 4	553 *c* 5	581 *c* 9	236 *a* 2	358 *b* 6	
6	533 *b* 7	553 *c* 8	581 *c* 14	236 *a* 3	359 *a* 2	* Ś 270,*4-7* *
7	533 *b* 10	553 *c* 13	581 *c* 24	236 *a* 6	359 *a* 5	
8	533 *b* 14	553 *c* 17	582 *a* 7	236 *a* 8	359 *b* 2	
9	533 *b* 19	553 *c* 24	582 *a* 16	236 *b* 5	360 *a* 1	
10	533 *b* 21	553 *c* 27	582 *a* 23	236 *b* 8	360 *a* 5	
11	533 *b* 24	554 *a* 1	582 *a* 29	237 *a* 2	360 *a* 7	
12	533 *b* 28	554 *a* 7	582 *b* 7	237 *a* 5	360 *b* 4	
13	533 *c* 1	554 *a* 9	582 *b* 12	237 *a* 6	360 *b* 6	
14	533 *c* 9	554 *a* 19	582 *b* 26	237 *b* 5	361 *b* 1	
15	533 *c* 15	554 *a* 28	582 *c* 8	238 *a* 2	361 *b* 7	
16	533 *c* 20	554 *b* 3	582 *c* 14	238 *a* 6	362 *a* 6	
17	533 *c* 23	554 *b* 7	582 *c* 20	238 *a* 7	362 *b* 1	
18	534 *a* 15	554 *c* 3	583 *b* 9	239 *a* 7	364 *a* 2	
19	534 *a* 26	554 *c* 15	583 *c* 2	239 *b* 7	364 *b* 5	
20	534 *b* 12	554 *c* 21	584 *a* 1	240 *b* 4	366 *a* 2	

CHAPITRE XI

§	Tk	K	H	FP 610	FP 611	P	N
1	534 *b* 18	554 *c* 28	584 *a* 15			240 *b* 7	366 *a* 7
2	534 *c* 9	555 *a* 25	584 *c* 1			242 *a* 4	368 *b* 1
3	534 *c* 20	555 *b* 5	584 *c* 17			242 *b* 4	369 *a* 4
4	534 *c* 30	555 *b* 14	584 *c* 28			243 *a* 1	369 *b* 5
5	535 *a* 14	555 *b* 29	585 *a* 21			243 *b* 4	370 *b* 6
6	535 *a* 16	555 *c* 1	585 *a* 23			243 *b* 5	371 *a* 1
7	535 *a* 23	555 *c* 8	585 *b* 5			244 *a* 1	371 *a* 6
8	535 *b* 1	555 *c* 16	585 *b* 20	*1 *a* 1		244 *a* 7	371 *b* 7
9	535 *b* 5	555 *c* 22	585 *b* 28	1 *a* 1	*1 *a* 1	244 *b* 3	372 *a* 6

CHAPITRE XII

§	Tk	K	H	FP 610	FP 611	P	N
1	535 *b* 12	556 *a* 2	585 *c* 13	1 *b* 1	1 *b* 1 *	244 *b* 8	372 *b* 6
2	535 *b* 14	556 *a* 4	585 *c* 15	1 *b* 3 *		245 *a* 2	373 *a* 2
3	535 *b* 18	556 *a* 9	585 *c* 22			245 *a* 5	373 *a* 6
4	535 *b* 21	556 *a* 13	585 *c* 29			245 *a* 7	373 *b* 3
5	535 *b* 24	556 *a* 18	586 *a* 6	* 2 *a* 1		245 *b* 2	373 *b* 7
6	535 *c* 4	556 *a* 26	586 *a* 21	2 *a* 4		246 *a* 1	374 *b* 2
7	535 *c* 9	556 *b* 2	586 *a* 28	2 *b* 1 *		246 *a* 3	374 *b* 5
8	535 *c* 15	556 *b* 8	586 *b* 6			246 *a* 8	375 *a* 5
9	535 *c* 20	556 *b* 13	586 *b* 16			246 *b* 3	375 *b* 2
10	535 *c* 26	556 *b* 19	586 *b* 27			246 *b* 8	376 *a* 2
11	536 *a* 2	556 *b* 25	586 *c* 6			247 *a* 3	376 *a* 7
12	536 *a* 9	556 *c* 6	586 *c* 24			247 *b* 1	377 *a* 1
13	536 *a* 20	556 *c* 15	587 *a* 7			247 *b* 6	377 *b* 2
14	536 *a* 25	556 *c* 20	587 *a* 14			248 *a* 2	377 *b* 8
15	536 *b* 2	556 *c* 28	587 *a* 26			248 *a* 6	378 *a* 6
16	536 *b* 11	557 *a* 7	587 *b* 8			248 *b* 5	379 *a* 2
17	536 *b* 18	557 *a* 16	587 *b* 21			249 *a* 1	379 *b* 1
18	536 *b* 22	557 *a* 22	587 *b* 29			249 *a* 4	379 *b* 6
19	536 *b* 27	557 *a* 29	587 *c* 9			249 *a* 7	380 *a* 3
20	536 *c* 4	557 *b* 4	587 *c* 17			249 *b* 2	380 *a* 7
21	536 *c* 11	557 *b* 12	588 *a* 1			249 *b* 8	381 *a* 2
22	536 *c* 13	557 *b* 15	588 *a* 8			250 *a* 2	381 *a* 4
23	536 *c* 16	557 *b* 19	588 *a* 15			250 *a* 5	381 *b* 1

II

LES TITRES DU VKN

Les catalogues chinois dépouillés plus haut attribuent au Vkn des titres divers. Tous ne sont pas d'origine indienne. Ainsi les distinctions qu'ils apportent entre Vkn « ancien » *(kou)*, « autre » *(pie)* et « nouveau » *(sin)* concernent simplement la chronologie des versions chinoises et ne répondent à aucune mention indienne.

Les versions et les catalogues chinois sont seuls à attribuer au Vkn le titre de Sūtra *(king)*. Les auteurs indiens comme Candrakīrti (Madh. vṛtti, p. 333,*6*), Śāntideva (Śikṣāsamuccaya, p. 6,*10*; 145,*11*; 153,*20*; 264,*6*; 269,*11*; 273,*6*; 324,*10*), Kamalaśīla (Bhāvanākrama I, p. 194,*8*), ainsi que le traducteur tibétain, citent invariablement le Vkn sous le titre d'*Āryavimalakīrtinirdeśa (Ḥphags pa Dri ma med par grags pas bstan pa)*. Peut-être ont-ils hésité à qualifier de Sūtra un texte où l'action et le dialogue tournent autour du bodhisattva Vimalakīrti et où le buddha Śākyamuni ne tient qu'un rôle d'utilité.

Comme tous les textes du Mahāyāna, le Vkn indique lui-même les titres sous lesquels il convient de le citer. Ceux-ci sont nombreux, et cette diversité s'explique par la multiplicité des « sujets religieux » *(dharmaparyāya* ou *dharmamukha)* traités successivement dans le texte.

Au ch. XII, § 23, les versions chinoises mentionnent chacune deux titres, tandis que la traduction tibétaine en signale trois. D'autres titres sont encore mentionnés dans le corps de l'ouvrage.

1. Le titre principal est *Vimalakīrtinirdeśa* « L'enseignement de V. », en chinois *Wei-mo-kie so-chouo*, ou *Chouo wou keou tch'eng*, en tibétain *Dri ma med par grags pas bstan pa* (cf. XII, § 23).

2. Un titre secondaire, peut-être un sous-titre, est *Acintyavimokṣadharmaparyāya* « Exposé de la loi concernant la libération inconcevable ». Son libellé présente de nombreuses variantes :

a. Acintyadharmaparyāya (Pou-k'o-sseu-yi fa-men), selon Tche K'ien (XII, § 23).

b. Acintyavimokṣadharmaparyāya (Pou-k'o-sseu-yi kiai-t'o famen), selon Kumārajīva (XII, § 23).

c. Acintyavimokṣanirdeśo dharmaparyāyaḥ (Rnam par thar pa bsam gyis mi khyab pa bstan paḥi chos kyi rnam graṅs), selon le tibétain (XII, § 6).

d. Acintyavimokṣaparivarta (Bsams gyis mi khyab paḥi rnam par thar paḥi leḥu), selon le tibétain (XII, § 23).

*e. *Acintyavikurvaṇa[niyata]bhūtanayasūtra* (Pou-k'o-sseu-yi tseu-tsai-chen-t'ong kiue-ting che-siang king-tien) « Sūtra de la vraie méthode (ou du vrai principe) du prodige inconcevable », selon Kumārajīva (XII, § 1, note 1).

*f. *Acintyavikurvaṇanayapraveśanirdeśa* (Rnam par sprul ba bsam gyis mi khyab paḥi tshul la ḥjug pa rab tu bstan pa) « Enseignement [constituant] l'entrée dans la méthode (ou le principe) du prodige inconcevable », selon le tibétain (XII, § 1, note 1).

*g. *Acintyavikurvaṇavimokṣadharmaparyāya* (Pou-k'o-sseu-yi tseu-tsai-chen-pien kiai-t'o fa-men) « Exposé de la loi [concernant] la libération au prodige inconcevable », selon Hiuan-tsang (XII, § 1, note 1; § 6, note 9; § 23, note 42).

Le Vkn doit ce deuxième titre ou ce sous-titre, *Acintyavimokṣa* (avec les variantes relevées ci-dessus sub *a, b, c, d*), à son chapitre V intitulé *Acintyavimokṣanirdeśa* et qui traite en effet, du § 10 au § 18, des libérations inconcevables du Bodhisattva.

Cette section est présentée au ch. V, § 18, comme le résumé d'un énorme *dharmaparyāya*. On songe tout naturellement à l'*Avataṃsaka* portant, lui aussi, comme sous-titre, *Acintyasūtra* ou *Acintyavimokṣasūtra* (cf. V, § 10, note 11).

Cependant la section ne traite pas à proprement parler des trois ou des huit *vimokṣa* de la scolastique bouddhique [1], mais plutôt des pénétrations *(abhijñā)*, pouvoir magique *(ṛddhi)*, etc., qui en sont les effets prodigieux [2]. Ceci explique les variantes importantes signalées ici sub *e, f* et *g*, et qui ont pour but de préciser davantage le titre vague d'*Acintyavimokṣa*. Selon la variante *g*, *Acintyavikurvaṇavimokṣa*, adoptée par Hiuan-tsang, il s'agit de Vimokṣa au(x) prodige(s) inconcevable(s).

[1] Voir les références dans RHYS DAVIDS et STEDE, *Pāli Dictionary*, s.v. *vimokkha*; F. EDGERTON, *Hybrid Sanskrit Dictionary*, p. 497 *a*, s.v. *vimokṣa*; *Kośa*, VIII, p. 206-211.

[2] Cf. Majjhima, III, p. 97-99, où il est dit clairement que les *abhijñā* sont le fruit des *vimokṣa*.

3. Un troisième titre, connu et relevé par les catalogues chinois [3], est formulé au ch. X, § 11 : *Sarvabuddhadharmamukhasampraveśa*, en tibétain *Saṅs rgyas kyi chos thams cad kyi sgor ḥjug pa*, en chinois (tr. Kumārajīva) *Jou yi ts'ie tchou fo fa men* « Introduction à la doctrine de tous les attributs de Buddha ».

Il se réfère à un autre exposé de la loi *(dharmaparyāya)* aux termes duquel le Bodhisattva n'éprouve ni joie ni fierté dans les *buddhakṣetra* purs, ni tristesse ni répugnance dans les *buddhakṣetra* impurs, mais vénère indistinctement tous les dharma de Buddha.

4. Un autre titre, complètement ignoré des traductions et des catalogues chinois, est mentionné dans la version tibétaine au ch. XII, § 23 : *Phrugs su sbyar ba snrel źi(ṅ) mṅon par bsgrub pa*.

Phrugs-su-sbyar-ba « formant couple, couplé », en sanskrit *yamaka*; snrel źi « inversé », en sanskrit *vyatyasta*; mṅon par bsgrub pa « production », en sanskrit *abhinirhāra*. L'ensemble donne *yamakavyatyastābhinirhāra* qui signifie littéralement : « Production de couplés et d'inversés ».

Ces expressions sont recensées dans la Mahāvyutpatti :

Nº 3069 : *vyatyasta[lokadhātuḥ]* = snrel źi[ḥi ḥjig rten gyi khams]. Il s'agit du *vyatyastalokadhātu* « univers inversé » mentionné dans le Mahāvastu, I, p. 135,*6*; le Gaṇḍavyūha, p. 126,*2*; le Daśabhūmika, p. 15,*14*.

Nº 534 : *vyatyasto nāma samādhiḥ* = snrel źi źes bya baḥi tiṅ ṅe ḥdzin. Il s'agit de la « Concentration dite inversée » mentionnée dans la Śatasāhasrikā, p. 828,*2*; 1412,*21* (où *vyabhyasto* et *vyastato* sont des lectures fautives pour *vyatyasto*).

Nº 1497 : *vyatyastasamāpattiḥ* = snrel ziḥi sñoms par ḥjug pa. Il s'agit du « Recueillement inversé » mentionné dans la Pañcaviṃśati, p. 142,*17*.

Nº 798 : *yamakavyatyastāhārakuśalāḥ* = zuṅ daṅ snrel źiḥi rgyud la mkhas pa rnams, épithète obscure constituant, selon la Mahāvyutpatti, le 12e attribut exclusif (*āveṇikadharma*) du Bodhisattva.

L'expression a retenu l'attention de F. EDGERTON, *Buddhist Hybrid Dictionary*, p. 112 *b* et 444 *b*. Voici ses explications :

āhāra in Mvy 798 = Tib. rgyud, usually = tantra; perhaps *a mystic technique* in general, or possibly *bringing in* in a more specific sense.

yamaka, designation of a kind of yoga practice, = Tib. zuṅ gzug (Das) or zuṅ ḥjug (Jäschke), 'a technical term of practical mysticism, the forcing the mind into the principal artery, in order to prevent distraction of mind'

[3] Voir ci-dessus, p. 3, note 3.

(Jäschke). Mvy yamaka-vyatyastāhārakuśalāḥ = zuṅ daṅ snrel zhi ḥi rgyud la mkhas pa rnams, *clever in the technique* (rgyud, see s.v. *āhāra*; or, *the bringing in*) *of the pair and the inverted* (yoga practices). How the word *pair* applies to the above definition, given by Jäschke and Das, is not clear to me.

En fait, l'expression en litige ne se réfère nullement à des pratiques du yoga, mais à des procédés de linguistique ou de rhétorique, à des figures de style.

L'équivalent chinois, proposé par Ogiwara Unrai dans son édition de la Mahāvyutpatti, Tôkyô, 1915, est 於對偶及反轉文句善巧 « Habiles dans les mots-phrases couplés et inversés ».

Parmi les divers sens du mot *yamaka*, les dictionnaires sanskrits (Monier-Williams, p. 846 *c*; Apte, p. 455 *b*) signalent toujours : « In rhet., the repetition in the same stanza of words or syllables similar in sound but different in meaning, paronomasia ». Il s'agit d'une figure de style dont l'invention est atribuée au maître Yama [4].

Vyatyasta, en tib. snrel źi, peut désigner une autre figure de style, probablement le chiasme. Dans le Vkn, IV, § 1, Mañjuśrī loue Vimalakīrti « habile à proférer des mots inversés (tshig snrel źi = *vyatyastapada*) et des mots pleins (rdzogs paḥi tshig = *pūrṇapada*) ».

Quant à *āhāra*, il n'est pas synonyme de *tantra*, comme le voudrait F. Edgerton : il signifie simplement le fait de procurer, de produire.

Qu'il s'agisse bien de sons et non pas de pratiques du yoga, c'est ce qui ressort encore des versions chinoises du Ratnameghasūtra détaillant la liste des dix-huit *āveṇikadharma* des Bodhisattva :

a. Dans le T 660, k. 4, p. 301 *c* 4, exécuté en 693 p.C. par Dharmaruci, *yamakavyatyastāhārakuśalāḥ* est rendu par 言音善巧能隨世俗文同義異 « Habiles ès phonèmes : pouvant s'adapter aux homonymes du parler conventionnel *(saṃvṛti)* ».

b. Dans le T 489, k. 7, p. 722 *b* 26, exécuté, vers 1.000-1.010 p.C., par Fa-hou et d'autres, l'expression est rendue par 於諸典章不減文句 « De tous les textes canoniques, ils ne soustraient pas un mot-phrase ».

[4] Sur le *yamaka*, voir les explications et la bibliographie réunies par L. Renou dans sa traduction de la *Kāvyamīmāṃsā de Rājaśekhara*, Paris, 1946, p. 24, note 27.

De ce faisceau de témoignages concordants, il résulte que le titre de *Yamakavyatyastābhinirhāra* attribué au Vkn signifie : « Production de sons couplés et inversés ».

*

Je crois cependant que les auteurs indiens et leurs traducteurs n'ont pas toujours interprété de cette manière l'expression *yamakavyatyastāhāra*, mais qu'ils y ont vu parfois une allusion aux qualités et aux attitudes contradictoires des Bodhisattva.

Le Bodhisattva pratique conjointement et tour à tour l'habileté en moyens salvifiques *(upāyakauśalya)* et la sagesse *(prajñā)*. Par la première, il se mêle étroitement au monde et multiplie les stratagèmes pour convertir les êtres; par la seconde, il dépasse le monde et tend à la suprême et parfaite illumination. Cette attitude apparemment contradictoire qui consiste à se joindre au monde tout en lui tournant le dos est bien définie dans la Bodhisattvabhūmi (p. 261 et suivantes) et amplement détaillée par le Vkn (II, § 3-6; III, § 3, 16-18; IV, § 20; VII, § 1; X, § 19).

Or certains textes bouddhiques établissent un rapport entre cette conduite couplée et inversée du Bodhisattva et l'*āveṇikabodhisattvadharma* formulé par l'expression *yamakavyatyastāhārakuśalaḥ*. C'est ce que fait notamment l'Avataṃsaka en ses diverses traductions :

a. Tib. trip., t. 26, p. 85, folio 208 *b* 7-8 :

« En outre, ô Jinaputra, le Bodhisattva est habile en couple et inversion (*yamakavyatyastakuśala*) car, en tant qu'il joue avec les savoirs (*jñānavikrīḍita*) et qu'il a obtenu l'excellence de la perfection du savoir (*jñānapāramitāvaraprāpta*), il peut, tout en s'appuyant sur le Nirvāṇa (*nirvāṇāśrita*), manifester les voies de la transmigration (*saṃsāramukhasaṃdarśana*); bien qu'il possède un domaine absolument dépourvu d'être vivant (*niḥsattva*), il ne cesse pas de faire mûrir (*paripac-*) tous les êtres » [5].

b. Traduction chinoise de Buddhabhadra, exécutée entre 418 et 420 : cf. T 278, k. 40, p. 651 *a* 10-13 :

« Le Bodhisattva Mahāsattva connaît bien la concentration de conjonction (*kiu-pien san-mei* 俱變三昧 = *yamakasamādhi?*) et la concentration

[5] *Kye rgyal baḥi sras gźan yaṅ byaṅ chub sems dpaḥ zuṅ daṅ snrel (b)źi la mkhas śiṅ ye śes kyis rnam par rtse ba daṅ | ye śes kyi pha rol tu phyin paḥi mchog thob pas | ḥdi ltar mya ṅan las ḥdas pa la gnas kyaṅ | ḥkhor baḥi sgo yoṅs su ston pa | sems can med paḥi mthaḥi spyod yul daṅ ldan yaṅ sems can thams cad yoṅs su smin par bya ba ma btaṅ ba ...*

d'inversion (*fan-fou san-mei* 翻覆三昧 = *vyatyastasamādhi* : cf. Mahāvyut., n° 534). [D'une part], il joue (*vikrīḍati*) avec les savoirs (*jñāna*) et les pénétrations (*abhijñā*) ; [d'autre part], il a atteint l'autre rive (*pāra*) du savoir. Tout en résidant toujours en Nirvāṇa, il manifeste (*saṃdarśayati*) les voies de la transmigration (*saṃsāramukha*). Il connaît un domaine dépourvu d'êtres vivants (*niḥsattvagocara*), mais il convertit et fait mûrir (*paripācayati*) tous les êtres ».

c. Traduction chinoise de Śikṣānanda, exécutée entre 695 et 699 : cf. T 279, k. 56, p. 296 *c* 22 - 297 *a* 3 :

« Le Bodhisattva connaît bien le *k'iuan che chouang hing tao* 權實雙行道 « Chemin de la double pratique de l'Opportunisme et de la Vérité ». [D'une part], il a la maîtrise sur les savoirs (*jñānavaśitā*) ; [d'autre part], il a atteint le sommet du savoir (*jñānaniṣṭhāgata*). Ainsi, tout en demeurant dans le Nirvāṇa, il manifeste le Saṃsāra. Il sait qu'il n'y a pas d'êtres, mais il s'efforce de les convertir. Il est définitivement apaisé (*śānta*), mais il semble éprouver des passions (*kleśa*). Il habite le Corps de la Loi (*dharmakāya*), tout de mystère et de savoir, mais il se manifeste partout, sous d'innombrables corps d'êtres vivants. Il est toujours plongé dans de profondes extases (*dhyāna*), mais il jouit des objets du désir (*kāmaguṇa*). Il se tient toujours à l'écart du triple monde (*traidhātuka*), mais il n'abandonne pas les êtres. Il se complaît toujours dans la joie de la Loi (*dharmarati*), mais il s'entoure ouvertement de femmes, de chants et de jeux. Son corps est orné des marques (*lakṣaṇa*) et des sous-marques (*anuvyañjana*) du [Mahāpuruṣa], mais il prend des formes laides et misérables. Il accumule sans cesse les actes bons (*kuśalakarman*), et il est sans défaut (*niravadya*), mais il va renaître parmi les damnés (*naraka*), les animaux (*tiryagyoni*) et les Preta. Bien qu'il ait atteint l'autre rive du savoir des Buddha (*buddhajñānapāramitā*), il n'abandonne pas la collection des savoirs (*jñānakāya*) du Bodhisattva. Le Bodhisattva Mahāsattva est doué d'un savoir tellement illimité (*aparyanta*) que ni les Śrāvaka ni les Pratyekabuddha ne peuvent le connaître, ni, à fortiori, les êtres stupides (*bālasattva*). Tel est le cinquième attribut exclusif (*āveṇikadharma*) du Bodhisattva, attribut qui ne dépend pas de l'enseignement d'autrui, et qui consiste dans la double pratique de l'Opportunisme et de la Vérité ».

Le rapprochement entre ces trois traductions est significatif. La version tibétaine, d'une littéralité poussée jusqu'à la minutie, garantit la présence dans l'original indien de l'expression *yamakavyatyasta*. Buddhabhadra l'a rendue tant bien que mal en chinois par « *samādhi* de conjonction » et « *samādhi* d'inversion ». En revanche, Śikṣānanda interprète le sens et voit dans cette expression une allusion aux actes contradictoires du Bodhisattva, à cette

conduite double et inversée par laquelle le Bodhisattva, tout en étant saint, agit en pécheur pour le bien des êtres. Pour rendre cette notion complexe, Śikṣānanda recourt à une formule spécifiquement chinoise opposant le 權 au 實.

Śikṣānanda traduisit l'Avataṃsaka à la fin du VII[e] siècle, entre 695 et 699. A cette date, le binôme 權實 avait cours depuis près de deux siècles dans les sectes bouddhiques chinoises T'ien-t'ai et Houa-yen qui se réclamaient respectivement du Saddharmapuṇḍarīka et de l'Avataṃsaka. On le trouve déjà sous le pinceau de Tche-yi (538-597), le grand maître de l'école T'ien-t'ai [6]. Dès lors, les docteurs des deux écoles n'avaient pas cessé de discuter sur les Deux enseignements (*eul kiao* 二教), les Deux savoirs (*eul tche* 二智) et les Dix portes sans dualité (*che pou eul men* 十不二門) du 權實 [7].

Pour traduire et interpréter les originaux sanskrits, les missionnaires indiens, ou khotanais comme Śikṣānanda, n'hésitaient pas à puiser dans le vocabulaire philosophique chinois. Mais les libertés qu'ils s'accordaient tournaient parfois au détriment du sens exact. Dans le sujet qui nous occupe ici, il semble bien que le titre de *Yamakavyatyastābhinirhāra* appliqué au Vkn ait eu pour sens primitif et authentique : « Production de sons couplés et inversés ».

III

LA PHILOSOPHIE DU VKN

Il n'entre pas dans nos intentions d'exposer ici toutes les idées philosophiques du Vkn : l'exposé ferait double emploi avec la traduction annotée qui fait suite. Mais il est indispensable de déterminer la position philosophique du Vkn à l'endroit de l'Absolu et de montrer qu'il représente un Madhyamaka à l'état pur.

I. — L'ABSOLU DANS LE BOUDDHISME ANCIEN

Tout le bouddhisme ancien tient dans les quatre vérités saintes prêchées par Śākyamuni dans le sermon de Bénarès :

[6] Cf. Mo ho tche kouan, T 1911, k. 3, p. 33-35.

[7] Voir sur ces sujets, MOCHIZUKI SHINKŌ, *Bukkyō daijiten*, p. 1362-64; 2372-73.

1. Tous les dharma sont impermanents *(anitya)*, douloureux *(duḥkha)* et impersonnels *(anātman)* : ils ne sont pas un Moi et n'appartiennent pas au Moi. Cela n'empêche qu'ils possèdent une nature propre *(svabhāva)* et des caractères spécifiques *(lakṣaṇa)*.

2. Ces dharma sont conditionnés *(saṃskṛta)*, à la fois causes et causés. Leur naissance *(utpāda)* et leur destruction *(nirodha)*, au cours de la transmigration douloureuse, ne sont pas livrées au hasard, mais réglées par les lois strictes de la production en dépendance *(pratītyasamutpāda)* à douze membres.

Cette production en dépendance constitue la Manière d'être *(tathatā)* des dharma. C'est ce qu'affirme un passage canonique fréquemment reproduit, avec quelques variantes, dans les textes pālis et sanskrits :

> Que les Tathāgata apparaissent ou non dans le monde, demeure cette Nature des choses, ce Statut causal, cette Détermination causale, la Relation de ceci par rapport à cela [1].

3. « Il y a un non-né *(ajāta)*, non-produit *(abhūta)*, non-créé *(akata)*, non-formé *(asaṃkhata)* » [2] : c'est le Nirvāṇa. Il est inconditionné *(asaṃskṛta)*, ne dépend pas des causes et échappe au mécanisme de la production en dépendance.

4. Le Buddha a indiqué le Chemin *(mārga)*, la Voie du milieu *(madhyamā pratipad)* qui conduit au Nirvāṇa.

Il est aisé de situer la Tathatā (ici, la production en dépendance) dans les quatre vérités saintes. La douleur (les dharma du Saṃsāra) doit être connue; son origine (le processus de la production en dépendance) doit être détruite; sa destruction (le Nirvāṇa) doit être réalisée; le Chemin du Nirvāṇa doit être exercé [3].

[1] *Uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ ṭhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyamatā idappaccayatā* : Saṃyutta, II, p. 25,*18*; Aṅguttara, I, p. 286,*6*; Kathāvatthu, p. 321,*6*; Saṃyukta, T 99, k. 12, p. 84 *b* 19; Śālistamba, p. 4,*4*; Kośavyākhyā, p. 293,*26*; Aṣṭasāh., p. 562,*17*; Sad. puṇḍarīka, p. 53,*9*; Laṅkāvatāra, p. 143,*11*; Madh. vṛtti, p. 40,*1*; Śikṣāsamuccaya, p. 14,*18*; Pañjikā, p. 588,*5*.

[2] Udāna, p. 80,*23*.

[3] *Idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ pariññeyyaṃ, idaṃ dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ pahātabbaṃ, idaṃ dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ sacchikātabbaṃ, idaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ bhāvetabbaṃ* : Vinaya, I, p. 11; Saṃyutta, V, p. 422; Kośa, VI, p. 248; Madh. vṛtti, p. 516,*17-18*; Āloka, p. 381,*24* - 382,*5*; Mahāvyutpatti, no 1316-19.

II. — L'ABSOLU DANS LE MAHĀYĀNA

Comme on vient de le voir, le bouddhisme ancien, tout en niant catégoriquement l'existence du Moi ou de l'Individu en tant qu'entité substantielle, croit à la réalité objective des phénomènes de l'existence ou dharma. Les traités d'Abhidharma, ceux des Sarvāstivādin notamment, dressent une liste de 75 dharma auxquels ils reconnaissent une nature véritable; et ils ajoutent que les 72 dharma conditionnés sont doués de caractères *(lakṣaṇa)* en vertu desquels ils naissent, durent et disparaissent selon le mécanisme immuable de la causalité en dépendance.

Certaines sectes hînayânistes déjà s'insurgèrent contre ce réalisme qu'elles jugeaient exagéré. Les Sautrāntika opérèrent, au nom de l'écriture et de la raison, des coupes sombres dans les listes de dharma, réduisirent leur apparition à une durée infinitésimale et affirmèrent qu'ils périssent sans cause. Toutefois ils considéraient encore comme réelle l'existence des quelques dharma que leur critique jugeait bon de maintenir.

Un nouveau pas fut franchi par les penseurs et les docteurs du Mahāyāna qui sapèrent à cœur joie l'édifice grandiose, mais fragile, des Abhidharma. Non contents de nier, comme leurs prédécesseurs, l'âme substantielle, ils proclament en outre l'inexistence des choses de l'expérience, des choses causées ou relatives. Ils énoncent à la fois l'inexistence de l'individu *(pudgalanairātmya)* et l'inexistence des choses *(dharmanairātmya)*; ils cherchent à implanter chez leurs adeptes la « conviction que les dharma ne naissent pas » *(anutpattikadharmakṣānti)*.

La vacuité des choses est la doctrine de base des Sūtra de grand développement *(mahāvaipulyasūtra)* qui se multiplièrent dès les débuts de notre ère : Prajñāpāramitā, Saddharmapuṇḍarīka, Avataṃsaka, Ratnakūṭa, Mahāparinirvāṇasūtra, Mahāsaṃnipāta et quantité d'autres Sūtra de dimensions moindres. Ces textes ou ces collections de textes ont chacun leur optique particulière, mais tous sont d'accord sur la vacuité foncière des choses : c'est pour eux une véritable obsession.

Les théories exposées dans les Vaipulyasūtra furent systématisées, au IIIe siècle probablement, par Nāgārjuna, auteur des célèbres Madhyamakakārikā qui démontrent l'absurdité de toutes les notions intellectuelles, l'impossibilité logique de toute expérience sensible ou mentale. Son école du Madhyamaka ou du « Milieu » fut illustrée,

au cours des siècles, par des docteurs réputés : Āryadeva, Piṅgalākṣa (Ts'ing-mou), Buddhapālita, Bhāvaviveka, Siṃharaśmi et Jñānaprabha, Candrakīrti, Śāntideva, Śāntarakṣita et Kamalaśīla, Prajñākaramati, Advayavajra.

Par sa date relativement ancienne, par ses sources d'inspiration autant que par les théories qu'il développe, le Vkn se range parmi les plus anciens Mahāyānasūtra. Comme la Prajñāpāramitā, l'Avataṃsaka, le Ratnakūṭa et le Mahāsaṃnipāta, il représente ce Madhyamaka à l'état brut qui servit de base à l'école de Nāgārjuna. Il se sépare nettement des Sūtra de tendance idéaliste, Saṃdhinirmocana, Laṅkāvatāra, Śrīmālādevīsiṃhanāda, etc., qui furent seulement traduits en chinois au milieu du Ve siècle, et qui firent autorité dans l'école épistémologique des Vijñānavādin.

J'exposerai ici les grandes thèses du Madhyamaka [4] et, par des citations appropriées, j'essayerai de montrer que le Vkn les a toutes professées.

Proposition A : Tous les dharma sont sans nature propre *(niḥsvabhāva)*, vides de nature propre *(svabhāvaśūnya)*.

Le Bodhisattva ne saisit pas (*nopalabhate*) l'ātman, quels que soient les vocables qui le désignent : *sattva, jīva, poṣa, puruṣa, pudgala, manuja, mānava, kāraka, vedaka, jānaka, paśyaka*. Il ne saisit pas les choses, *skandha, dhātu, āyatana*, ni leur *pratītyasamutpāda*. Il ne saisit pas les vérités saintes, *duḥkha, samudaya, nirodha, mārga*. Il ne saisit pas le triple monde, *kāma, rūpa* et *ārūpyadhātu*. Il ne saisit pas les plans de la mystique, *apramāṇa, dhyāna* et *ārūpyasamāpatti*. Il ne saisit pas les trente-sept auxiliaires de l'illumination, *smṛtyupasthāna, samyakprahāṇa, ṛddhipāda, indriya, bala, bodhyaṅga, mārga*. Il ne saisit pas les attributs de Buddha, *daśabala, caturvaiśāradya, aṣṭādaśāveṇika*. Il ne saisit pas les catégories de saints, *srotaāpanna, sakṛdāgāmin, anāgāmin, arhat, pratyekabuddha, bodhisattva, buddha*. S'il ne les saisit pas, c'est à cause de leur absolue pureté (*atyantaviśuddhitā*). Quelle est cette pureté? La non-production (*anutpāda*), la non-manifestation (*aprādurbhāva*), l'inexistence (*anupalambha*), l'inactivité (*anabhisaṃskāra*) [5].

*

Le Vkn revient à chaque page sur l'inexistence des dharma :

Le corps est pareil à la boule d'écume, etc. (II, § 9-11). La loi

[4] On trouvera dans J. May, *Prasannapadā*, Paris, 1959, p. 22-45, une bibliographie complète sur le Madhyamaka.

[5] Pañcaviṃśati, p. 146.

est sans essence (III, § 6). Les six objets des sens n'ont aucune réalité (III, § 12). La nature propre des dharma est pareille à une magie, à une métamorphose (III, § 19). Les cinq *skandha* sont absolument vides de nature propre (III, § 26). La pensée n'existe ni à l'intérieur ni à l'extérieur ni entre les deux (III, § 34). Tous les dharma sont vision fausse, issus de l'imagination (III, § 35). Le *bodhimaṇḍa* est le siège de tous les dharma car il est parfaitement éclairé sur leur vacuité (III, § 59). Les *skandha* sont pareils aux tueurs, les *dhātu* aux serpents venimeux, les *āyatana* au village vide (III, § 64). La notion de dharma est une méprise (IV, § 12). Celui qui cherche la loi ne cherche pas les *skandha, dhātu* et *āyatana* (V, § 2). Tous les dharma reposent sur une racine sans base (VI, § 6). Tous les dharma sont irréels et d'une nature créée par magie (VI, § 14). Les cinq *upādānaskandha* sont naturellement et originellement vides (VIII, § 17). Tous les dharma sont vides, vains, sans valeur, dépendants, sans demeure (X, § 18).

Proposition B : Tous les dharma sont non-nés *(anutpanna)* et non-détruits *(aniruddha)*.

Vides de nature propre, les dharma sont sans production et sans disparition, car des choses vides naissant de choses vides, en réalité ne naissent pas. Ne naissant pas, elles ne sont pas détruites. En conséquence, la production des phénomènes en dépendance est une non-production.

Ce qui naît de causes n'est pas né; sa naissance n'est pas réelle; ce qui dépend des causes est déclaré vide; celui qui connaît la vacuité ne s'égare pas [6].

Ce qui est produit en raison de ceci ou de celà n'est pas produit en soi; ce qui n'est pas produit en soi, comment dire que c'est produit [7]?

[6] *Yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto*
na tasya utpādu sabhāvato 'sti,
yaḥ pratyayādhīnu sa śūnya ukto
yaḥ śūnyatāṃ jānati so 'pramattaḥ.

Cf. Anavataptahrada cité dans Madh. vṛtti, p. 239,*10*; 491,*11*; 500,*7*; 504,*1*; Madh. avatāra, p. 229,*2*; Catuḥśataka Comm., éd. V. Bhattacharya, p. 294,*13*; Pañjikā, p. 355,*10*; Karatalaratna, p. 40,*1*.

[7] *Tat tat prāpya yad utpannaṃ*
notpannaṃ tat svabhāvataḥ,
svabhāve na yad utpannam
utpannaṃ nāma tat katham?

Cf. Madh. vṛtti, p. 9,*5*; Madh. avatāra, p. 228.

De dharma purement et simplement vides ne naissent que dharma vides [8].
La production en dépendance, tu la tiens pour vacuité; il n'y a pas d'existence dépendant de soi : c'est là ton rugissement sans pareil [9].
La production en dépendance, c'est ce que nous appelons vacuité; c'est la désignation « en raison de »; c'est le Chemin du milieu [10].

*

Le Vkn insiste à son tour sur la non-naissance, la non-production des dharma, sur le *pratītyasamutpāda* « au sens profond », lequel ne fonctionne pas.

Le Bodhisattva pénètre le *pratītyasamutpāda* au sens profond ...; il rejette l'arme de diamant du *pratītyasamutpāda* (I, § 3). Vimalakīrti est convaincu de la non-naissance des dharma (II, § 1). La loi est sans prise ni rejet car elle exclut la production et la destruction (III, § 6). Il est interdit de parler de dharma doués d'activité, munis de production et munis de destruction; en effet absolument rien n'a été produit, n'est produit, ne sera produit; absolument rien n'a disparu, ne disparaît et ne disparaîtra (III, § 26). Tous les dharma sont sans production, disparition et durée, comme la magie, la métamorphose, le nuage et l'éclair; tous les dharma sont vision fausse comme le rêve, le mirage et la ville des Gandharva; tous les dharma sont issus de l'imagination comme la lune dans l'eau et le reflet sur le miroir (III, § 35). La naissance passée est déjà détruite, la naissance future n'est pas encore venue, la naissance présente est sans support (III, § 50). Le *bodhimaṇḍa* est le siège du *pratītyasamutpāda* parce qu'il va de la destruction de l'*avidyā* jusqu'à la destruction du *jarāmaraṇa* (III, § 58). Le domaine des Bodhisattva est celui où l'on considère que les dharma ont pour caractère la non-naissance et la non-destruction (IV, § 20, n° 31). Celui qui cherche la loi ne cherche pas la naissance et ne cherche pas la destruction (V, § 3). Le Bodhisattva accomplit correctement l'effort portant sur la non-naissance et la non-destruction (VI, § 5). Les dharma, tous tant qu'ils sont, ne sont ni faits ni changés (VI, § 15). Les dharma sont associés à la *śūnyatā*, à l'*ānimitta*, à l'*apraṇihita*, à l'*anabhisaṃskāra* et à l'*anutpāda* (XII, § 11). Il faut tenir comme le résultat d'une invincible croyance à l'être le *pratītyasamutpāda* à douze termes selon lequel « par la suppression de l'ignorance, sont supprimés vieillesse, mort, lamentation, douleur, tristesse et tourment » (XII, § 12).

8 *Śūnebhya eva śūnyā dharmāḥ prabhavanti dharmebhyaḥ* : Pratītyasamutpādahṛdaya, stance 3 (cf. L. de La Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Gand, 1913, p. 123); Pañjikā, p. 355,*14*; 532,*5*; Pañcakrama, p. 40,*35*.

9 *Yaḥ pratītyasamutpādaḥ*
śūnyatā saiva te matā,
bhāvaḥ svatantro nāstīti
siṃhanādas tavātulaḥ.

Cf. Lokātītastava, stance 20; Pañjikā, p. 417,*7*; 528,*11*; Āloka, 173,*12*; 297,*19*; 414,*12*; 557,*19*; 698,*5*; 916,*17*.

10 *Yaḥ pratītyasamutpādaḥ*
śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe,
sā prajñaptir upādāya
pratipat saiva madhyamā.

Cf. Madh. vṛtti, p. 503,*10*; Madh. avatāra, p. 228,*17*.

Proposition C : Tous les dharma sont originellement calmes *(ādiśānta)* et naturellement nirvânés *(prakṛtiparinirvṛta)*.

Étant sans naissance, les dharma sont, dès l'origine et par nature, apaisés et éteints. Qui dit vacuité dit Nirvāṇa. Selon le bouddhisme ancien, est Saṃsāra ce qui est soumis au *pratītyasamutpāda*, est *Nirvāṇa* ce qui échappe à ce processus. Mais pour le Madhyamaka, les dharma, qui ne naissent point, ne sont pas produits en raison des causes et ne transmigrent pas *(na saṃsaranti)* : ils sont donc nirvânés. Pour eux le Saṃsāra se confond avec le Nirvāṇa. Vacuité, Saṃsāra et Nirvāṇa se confondent.

La Vacuité ayant pour caractère l'arrêt de tout développement est appelée Nirvāṇa [11].

Sommairement les Tathāgata disent que la Loi, c'est la non-nuisance (i.e., la moralité) et que la Vacuité, c'est le Nirvāṇa. Dans le bouddhisme, ces deux choses (moralité et vacuité) sont seules (à assurer le ciel et la délivrance) [12].

Entre Saṃsāra et Nirvāṇa, il n'y a aucune différence; entre Nirvāṇa et Saṃsāra, il n'y a aucune différence [13].

11 *Śūnyataiva sarvaprapañcanivṛttilakṣaṇatvān nirvāṇam ity ucyate* : Madh. vṛtti, p. 351,*11*.

12 *Dharmaṃ samāsato 'hiṃsāṃ varṇayanti tathāgatāḥ,*
śūnyatām eva nirvāṇaṃ kevalaṃ tad ihobhayam.

Cf. Madh. vṛtti, p. 351,*13*.

13 *Na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam,*
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam.

Cf. Madh. vṛtti, p. 535,*2*.

En conclusion, pour le Petit Véhicule, la Tathatā « manière d'être des choses » était le *pratītyasamutpāda*; pour le Madhyamaka, c'est la Śūnyatā.

*

Les mêmes propositions sont formulées par le Vkn :

Ce qui est sans nature propre et sans nature étrangère ne s'enflamme pas, et ce qui ne s'enflamme pas ne s'éteint pas; ce qui ne comporte aucune extinction est absolument éteint : tel est le sens du mot *śānta* (III, § 26). Il n'y a pas un seul être qui ne soit déjà parinirvâné. Le Tathāgata a dit que la vraie Tathatā, c'est le Parinirvāṇa. Voyant que tous les êtres sont originellement apaisés et parinirvânés, le Buddha a dit que la vraie Tathatā, c'est le Parinirvāṇa (III, § 51). Saṃsāra et Nirvāṇa sont tous deux vides *(śūnya)*. Pourquoi? En tant que simples désignations *(nāmadheya)*, ils sont tous deux vides et irréels (IV, § 12). Celui qui cherche la Loi ne cherche pas la naissance et la destruction (c'est-à-dire, le Saṃsāra et le Nirvāṇa). Pourquoi? La Loi est calme et apaisée (V, § 3). Saṃsāra et Nirvāṇa, dit-on, font deux. Mais les Bodhisattva qui voient la nature propre du Nirvāṇa comme originellement vide ne transmigrent pas et n'entrent pas en Nirvāṇa : c'est cela pénétrer dans la non-dualité (VIII, § 13). L'absence de complaisance pour le Nirvāṇa et l'absence de répugnance pour le Saṃsāra constituent la non-dualité (VIII, § 29).

Proposition D : Les dharma sont sans caractère *(alakṣaṇa)* et, par conséquent, inexprimables *(anirvacanīya, anabhilāpya)* et impensables.

Étant inexistants, les dharma sont privés de caractère. On ne peut rien en dire ou, si l'on en parle, c'est uniquement par convention *(saṃvṛti)*. Les connaître, c'est ne pas y penser.

Tous les dharma ne sont ni conjoints ni disjoints; ils sont immatériels, invisibles, non-résistants, de caractère unique, c'est-à-dire sans caractère [14].

Est-il (chez les dharma) une véritable nature propre? — On ne peut pas dire qu'elle est, qu'elle n'est pas en soi. Néanmoins, pour éviter d'effrayer nos auditeurs, nous disons, par convention et affirmation gratuite, qu'elle est. Car le Bienheureux a dit : « D'un dharma indicible, que peut-on entendre,

14 *Sarva ete dharmā na saṃyuktā na visaṃyuktā arūpiṇo 'nidarśanā apratighā ekalakṣaṇā yadutālakṣaṇāḥ* : Pañcaviṃśati, p. 164,*8*; 225,*23*; 244,*7*; 258,*16*; 261,*19*; 262,*24*.

que peut-on enseigner? Et cependant ce dharma indicible est entendu et enseigné, mais en vertu d'une affirmation gratuite ». Et dans les Madhyamakakārikā (XXII, 11), il sera dit aussi : « On ne peut pas dire que c'est vide, ni que c'est non-vide, ni que c'est vide et non-vide à la fois, ni que ce n'est ni vide ni non-vide; mais c'est ce qu'on dit pour en parler » [15].

C'est sur le détachement de tous les dharma et leur irréalité que le Bodhisattva doit s'exercer; c'est en se basant sur l'absence totale d'idées qu'il doit connaître tous les dharma [16].

Ainsi les yogin, résidant dans la vue de la vacuité, ne perçoivent plus comme étant des choses les *skandha, dhātu, āyatana*. Ne les percevant pas comme des choses, ils évitent tout bavardage à leur sujet. Évitant tout bavardage à leur sujet, ils n'y pensent pas... C'est par la suppression du bavardage que les idées sont abolies... Donc la vacuité, caractérisée par la suppression de tout bavardage, est nommée Nirvāṇa [17].

*

Le Vkn exprime des vues identiques :

La Loi est sans marque; donc ceux qui poursuivent les marques des dharma ne cherchent pas la Loi, mais cherchent les marques... La Loi ne peut être ni vue, ni entendue, ni pensée, ni connue (V, § 4). Ne pas sortir du recueillement d'arrêt (des notions et des sensations), voilà comment méditer; faire en sorte que la pensée ne s'arrête pas intérieurement et ne se répande pas extérieurement, voilà comment méditer (III, § 3). La Loi est calme et apaisement car elle détruit les caractères des choses... Elle est sans phonèmes

15 Madh. vṛtti, p. 264,*2* sq. : *Kiṃ khalu taditthaṃ svarūpam asti? — Na tad asti na cāpi nāsti svarūpataḥ. yady apy evaṃ tathāpi śrotṛṇām uttrāsaparivarjanārthaṃ saṃvṛtyā samāropya tad astīti brūmaḥ. yathoktaṃ bhagavatā :*

anakṣarasya dharmasya śrutiḥ kā deśanā ca kā,
śrūyate deśyate cāpi samāropād anakṣaraḥ iti.

ihāpi ca vakṣyati :

śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet,
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptyarthaṃ tu kathyate.

16 *Sarvadharmāṇāṃ hi bodhisattvenāsaktatāyām asadbhūtatāyāṃ śikṣitavyam. akalpanatām akalpanatāṃ copādāya sarvadharmāś ca bodhisattvenāvaboddhavyāḥ* : Pañcaviṃśati, p. 164,*9*.

17 Madh. vṛtti, p. 351,*4* sq. : *Evaṃ yogino 'pi śūnyatādarśanāvasthā niravaśeṣaskandhadhātvāyatanāni svarūpato nopalabhante. na cānupalabhamānā vastusvarūpaṃ tadviṣayaṃ prapañcam avatārayanti. na cānavatārya tadviṣayaṃ prapañcaṃ vikalpam avatārayanti ... prapañcavigamāc ca vikalpanivṛttiḥ ... tasmāc chūnyataiva sarvaprapañcanivṛttilakṣaṇatvān nirvāṇam ity ucyate.*

car elle supprime le discours. Elle est inexprimable car elle écarte toute « vague » de pensée (III, § 6). La Loi échappe au domaine de toutes les idées car elle brise définitivement tous les bavardages (III, § 6). Les sages ne s'attachent pas aux paroles et ne les craignent pas. Pourquoi? Parce que toutes les paroles sont sans nature propre ni caractère. Les paroles étant sans nature propre ni caractère, tout ce qui n'est pas parole est délivrance (III, § 19). L'imagination, c'est la passion; l'absence d'imagination et de construction mentale, c'est la nature propre (III, § 35). La Bodhi est l'apaisement de toutes les marques; elle est sans affirmation gratuite concernant les objets; elle est le non-fonctionnement de toute réflexion ...; elle est le rejet de toutes les imaginations (III, § 52). La (véritable) saisie de l'objet est une non-saisie écartant les deux vues fausses du sujet interne et de l'objet externe (IV, § 14). La sagesse et l'éloquence de la Devī proviennent de ce qu'elle n'a rien obtenu, rien réalisé (VI, § 10). La destruction de toute notion est l'entrée dans la non-dualité (VIII, § 3). A ce qui n'existe pas ne s'appliquent ni affirmation gratuite ni négation injustifiée (VIII, § 6).

Proposition E : Tous les dharma sont égaux *(sama)* et sans dualité *(advaya)*.

Vides et inexistants, tous les dharma sont égaux. C'est en ce sens qu'il y a non-dualité *(advaya)*. Mais cette non-dualité consistant en une commune inexistence n'implique aucune sorte de monisme.

Étant, du point de vue absolu, pareillement sans production et pareillement sans naissance, tous les dharma sont égaux du point de vue absolu [18].

*

18 *Paramārthataḥ sarvadharmānutpādasamatayā paramārthataḥ sarvadharmātyantājātisamatayā paramārthataḥ samāḥ sarvadharmāḥ* : Satyadvayāvatārasūtra cité dans Madh. vṛtti, p. 374,*15*. — Entrant dans le détail, le Sūtra donne pour absolument égaux les cinq péchés à rétribution immédiate *(ānantarya)*, les soixante-deux espèces de vues fausses *(dṛṣṭigata)*, les qualités de Pṛthagjana, de Śaikṣa, d'Aśaikṣa et de Samyaksaṃbuddha, le Nirvāṇa et le Saṃsāra, la souillure *(saṃkleśa)* et la purification *(vyavadāna)* : bref, tous les dharma.

La Madh. vṛtti, p. 375,*7*, conclut la citation en remarquant : *Tad evam anānārthatā tattvasya lakṣaṇaṃ veditavyaṃ śūnyatayaikarasatvāt* : « Il faut savoir que cette indifférenciation est un caractère de la réalité à cause de la saveur unique de la Vacuité ».

De son côté le Vkn revient sans cesse sur l'égalité et la non-dualité de toutes choses :

Le Buddha également bienveillant envers tous les êtres pénètre l'égalité de tous les dharma (I, § 10, st. 8). Pour mendier correctement, il faut pénétrer l'égalité de tous les dharma (III, § 11). Il faut, par l'égalité des dépravations, pénétrer dans l'égalité de la sainteté (III, § 13). Récompense est promise à Subhūti s'il peut, par l'égalité des biens matériels, pénétrer l'égalité de tous les dharma, par l'égalité de tous les dharma pénétrer l'égalité de tous les attributs de Buddha, par l'égalité des cinq péchés à rétribution immédiate pénétrer l'égalité de la délivrance (III, § 16). La pensée n'existe ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, ni en dehors; il en est du péché comme de la pensée, et de tous les dharma comme du péché : ils ne s'écartent pas de la Tathatā (III, § 34). La Bodhi est indifférenciée parce qu'elle pénètre l'égalité de tous les dharma (III, § 52). La *bodhimaṇḍa* est le siège de la bienveillance à cause de son égalité de pensée à l'endroit de tous les êtres (III, § 57). Il y a une égalité intégrale, allant de l'égalité du moi à l'égalité du Nirvāṇa (IV, § 12). Il y a égalité des sexes, et les dharma ne sont ni mâles ni femelles (VI, § 15).

Le chapitre VIII du Vkn est entièrement consacré à la non-dualité. Trente-deux Bodhisattva y interviennent tour à tour pour combler le fossé séparant des antinomies, purement apparentes, et proclamer l'*advaya*.

Proposition F : La Vacuité n'est pas une entité.

La Prajñāpāramitā et le Madhyamaka rejettent toute forme, avouée ou déguisée de monisme. Ils disent que les dharma sont inexistants, mais ils se refusent à hypostasier l'inexistence. La nature propre *(svabhāva)* des dharma « qui ne naissent pas » *(anutpādātmaka)* n'est rien que ce soit *(akiṃcid)*, simple non-existence *(abhāvamātra)* : elle n'est pas.

Ce n'est pas par la vacuité que la matière est vide; en dehors de la matière il n'y a pas de vacuité; la matière est la vacuité, la vacuité est la matière. En effet, la matière n'est rien que mot [19].

19 *Na śūnyatayā rūpaṃ śūnyaṃ, nānyatra rūpāc chūnyatā, rūpam eva śūnyatā śūnyataiva rūpam ... tathā hi nāmamātram idaṃ yad idaṃ rūpam :* cf. Pañcaviṃśati, p. 38,*2-8*; Śatasāhasrikā, p. 118,*18*; 812,*3-5*; 930,*11-16*; T 220, k. 402, p. 11 *c* 1; T 221, k. 1, p. 4 *c* 18; T 222, k. 1, p. 152 *a* 16; T 223, k. 1, p. 221 *b* 25 - 221 *c* 10; T 1509, k. 35, p. 318 *a* 8-22. — Les Logiciens et les Vijñānavādin voient dans ce texte la réfutation des dix

Et la Prajñāpāramitā qui répète inlassablement ce topique d'ajouter que le raisonnement vaut non seulement pour la matière, mais pour les autres *skandha* et pour tous les dharma indistinctement.

A son tour, le Madhyamaka ne voit dans la Śūnyatā rien que ce soit :

La perpétuelle non-production, parce qu'elle ne dépend pas d'autrui et qu'elle n'est pas artificielle, est appelée nature propre (des dharma), feu, etc. Voici ce qu'on veut dire : Cette espèce de nature propre perçue par la force de ce trouble visuel qu'est l'ignorance mais qui, chez les saints guéris de ce trouble visuel, est connue en tant qu'elle n'est pas vue, cette nature, dis-je, est donnée comme la forme propre, la nature propre des dharma. Et son caractère doit être compris tel que les maîtres l'ont défini : « Nature propre non-artificielle, indépendante d'autrui ». Cette nature propre des essences consistant dans leur non-production n'étant rien que ce soit, étant simplement non-existence, est seulement non-nature propre : donc la nature propre des choses n'est pas. C'est ainsi que le Bienheureux a dit : « Celui qui connaît les natures comme non-natures, celui-là ne s'attache à aucune nature. Celui qui ne s'attache à aucune nature, celui-là touche la concentration sans marque »[20].

Le Madhyamaka compare la Vacuité au radeau *(kaula)* qu'on abandonne après la traversée, à la drogue *(bhaiṣajya)* qu'on rejette après la guérison, au serpent *(alagarda)* porteur de trésor mais qu'il faut bien prendre, à la formule magique *(vidyā)* à prononcer exactement[21]. Puis il conclut :

vikalpa-vikṣepa : cf. Diṅnāga, Prajñāpāramitāpiṇḍārtha (éd. G. Tucci, JRAS, 1947), stances 19-58; Mahāyānasūtrālaṃkāra, p. 76; Saṃgraha, p. 115-118; Siddhi, p. 521.

20 Madh. vṛtti, p. 265,*1-8* : *Sarvadānutpāda eva hy agnyādīnāṃ paranirapekṣatvād akṛtrimatvāt svabhāva ity ucyate. etad uktaṃ bhavati. avidyātimiraprabhāvopalabdhaṃ bhāvajātaṃ yenātmanā vigatāvidyātimirāṇām āryāṇām adarśanayogena viṣayatvam upayāti tad eva svarūpam eṣāṃ svabhāva iti vyavasthāpyate. tasya cedaṃ lakṣaṇam :*

akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca

iti vyavasthāpayāmbabhūvur ācārya iti vijñeyam. sa caiṣa bhāvānām anutpādātmakaḥ svabhāvo 'kiṃcittvenābhāvamātratvād asvabhāva eveti kṛtvā nāsti bhāvasvabhāva iti vijñeyam. yathoktaṃ Bhagavatā :

bhāvān abhāvān iti yaḥ prajānati
sa sarvabhāveṣu na jātu sajjate,
yaḥ sarvabhāveṣu na jātu sajjate
sa ānimittaṃ spṛśate samādhim.

21 Voir les références dans L. de La Vallée Poussin, *Madhyamaka*, MCB, II, 1932-33, p. 31-32.

Les Victorieux ont proclamé la Vacuité l'exutoire de toutes les vues fausses, mais ils ont déclaré inguérissables ceux qui croient à la Vacuité[22].

En adoptant cette position agnostique, le Madhyamaka s'écarte sciemment et volontairement du réalisme sarvāstivādin et de l'idéalisme yogācāra.

Ici, les uns inventent trois inconditionnés : l'espace, la suppression non due à la sapience et le Nirvāṇa[23]; les autres imaginent comme inconditionné la Vacuité définie comme manière d'être des choses[24], mais il est clair et évident que tout cela n'existe pas, puisque les conditionnés manquent[25].

Toutefois, l'agnosticisme madhyamaka ne peut être confondu avec le vulgaire nihilisme[26].

*

22 *Śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ,*
yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire.

Cf. Madh. vṛtti, p. 247,*1-2*; Madh. avatāra, p. 119,*6-9*. — Comparer Ratnakūṭa cité dans Madh. vṛtti, p. 248,*7-8*.

23 Ce sont les Sārvāstivādin-Vaibhāṣika : cf. Kośa, I, p. 8.

24 Ce sont les Vijñānavādin-Yogācāra : cf. Siddhi, p. 75 : « Les trois *asaṃskṛta* existent en tant que désignations de la nature des dharma *(dharmatā)*, d'un autre nom *bhūtatathatā*. La Bhūtatathatā est révélée par la Vacuité *(śūnyatā)*, par le Non-Moi *(nairātmya)*; elle est au-dessus des démarches de la pensée et du chemin des paroles qui se meuvent dans existence, non-existence, existence plus non-existence, ni existence ni non-existence; elle n'est ni identique aux dharma, ni différente des dharma, ni les deux, ni l'un et l'autre. Comme elle est le « vrai principe » *(tattva)* des dharma, on la nomme Dharmatā ».

Pour les Yogācāra, il existe une vraie Manière d'être — le « Rien que pensée » *(cittamātra)* — sous-jacente à l'apparence, à l'aspect faux sous lequel l'intellect voit la réalité. Le Mādhyamika, au contraire, pense que l'expérience ou apparence est *anadhiṣṭhāna* (Śikṣāsamuccaya, p. 264,*3-5*) « sans point d'appui dans une réalité vraie », *ajñānamātrasamutthāpita* (Madh. vṛtti, p. 495,*3*) « issue du seul non-savoir ».

25 Madh. vṛtti, p. 176,*9-11* : *Atraike ākāśāpratisaṃkhyānirodhanirvāṇāny asaṃskṛtānīti kalpayanti. apare śūnyatāṃ tathatālakṣanām asaṃskṛtāṃ parikalpayanti. tad etat sarvaṃ saṃskṛtasyāprasiddhau satyāṃ nāsty eveti spaṣṭam ādarśitam.*

26 Le Nihiliste *(nāstika)* nie la réalité qu'il voit, et ruine ainsi le fondement de la moralité (cf. Madh. vṛtti, p. 159,*10*). Le Mādhyamika tait la réalité qu'il ne voit pas : il se conforme à la vérité d'expérience *(saṃvṛtisatya)* et à la vérité vraie *(paramārthasatya)* en disant : Tout ce qui est en raison des causes (vérité d'expérience) est inexistant quant à sa nature propre (vérité vraie). Voir à ce propos Madh. vṛtti, p. 153, 159, 188, 222-224, 231, 273-274, 368-369, 490-491, 495; Madh. avatāra, p. 292; Nāgārjuna, *Traité*, p. 1090-1094.

Le Vkn, lui aussi, refuse d'hypostasier la vacuité et ne reconnaît à l'expérience d'autre fondement que l'ignorance :

La manière d'être *(tathatā)* qui est sans naissance et sans destruction ne naît pas et n'est pas détruite. La manière d'être de tous les êtres, de tous les dharma, de tous les saints, c'est aussi ta manière d'être à toi, ô Maitreya ... Elle n'est pas constituée par la dualité ni par la multiplicité (III, § 51). Le Tathāgata a dit que la vraie manière d'être, c'est le Parinirvāṇa (III, § 51). Les imaginations sont vides de vacuité; l'imagination est vide, et la vacuité n'imagine pas la vacuité. La vacuité se trouve dans les 62 espèces de vues fausses, lesquelles vues fausses se trouvent dans la délivrance des Tathāgata, laquelle délivrance se trouve dans le premier fonctionnement de pensée de tous les êtres (IV, § 8). Les dharma, bons ou mauvais, ne naissent pas et ne sont pas détruits; ils ont pour racine l'accumulation *(kāya)*; l'accumulation a pour racine le désir; le désir a pour racine les imaginations fausses; les imaginations fausses ont pour racine la notion erronée; la notion erronée a pour racine l'absence de base *(apratiṣṭhāna)*; l'absence de base n'a aucune racine : c'est pourquoi tous les dharma reposent sur une racine sans base (VI, § 5-6). La suprême illumination repose sur une non-base. En l'absence de toute base, qui arriverait à la suprême illumination? J'ai obtenu l'état de sainteté parce qu'il n'y avait rien à obtenir; il en va de même pour la Bodhi : on la réalise parce qu'il n'y a rien à réaliser (VI, § 16). La matière et les autres *skandha* sont vides; ce n'est pas par la destruction de la matière qu'il y a vide; la nature propre de la matière, c'est le vide (VIII, § 17).

Qu'il soit conçu comme inexistence pure et simple *(abhāvamātra)* ou comme vraie manière d'être *(bhūtatathatā)*, l'Absolu est désigné dans les textes bouddhiques par tout un stock de synonymes [27]. Les vocables les plus fréquemment utilisés par le Vkn sont : Tathatā « manière d'être », Dharmadhātu « élément ou plan de la Loi », Śūnyatā « vacuité », Bhūtakoṭi « pointe du vrai », Samatā « égalité »,

[27] On trouvera des listes de synonymes dans Pañcaviṃśati, p. 168,*14-17*; Śatasāh., p. 1262,*13-17*; T 220, t. VI, k. 360, p. 853 *c* 11; Madh. vṛtti, p. 264,*11*; Upadeśa, T 1509, k. 44, p. 382 *a*; Daśabhūmika, p. 63,*26*; Laṅkavatāra, p. 192-193; Madhyāntavibhāga, p. 49-50; Abhidharmasamuccayavyākhyā, T 1606, k. 2, p. 702 *b*; Buddhabhūmiśāstra, T 1530, k. 7, p. 323 *a*; Siddhi, Appendice, p. 743-761.

Advaya « non-dualité », Parinirvāṇa, Apratiṣṭhāna « non-base » [28].

Dans la perspective du Vkn, cet Absolu n'est rien que ce soit.

III. — LA « PENSÉE PURE » DU VKN

Je pense avoir montré que le Vkn représente un Madhyamaka à l'état pur. Cependant, au ch. III, § 34, il fait sienne une parole du Buddha affirmant que les êtres sont souillés par la souillure de la pensée et purifiés par la purification de la pensée, et il en conclut que la nature de la pensée est originellement pure et non-souillée. Et les Yogācāra s'appuient sur ce passage du Vkn pour démontrer l'existence de l'*ālayavijñāna* (Siddhi, p. 214) et de la *vijñaptimātratā* (Siddhi, p. 421). Faut-il donc ranger le Vkn parmi les Mahāyānasūtra de tendance idéaliste comme le Saṃdhinirmocana, le Laṅkāvatāra, la Śrīmālādevī, etc? Je ne le crois pas, parce que la Pensée pure dont parle le Vkn doit être interprétée dans son contexte, comme une Non-pensée.

Il convient d'esquisser ici l'évolution du concept « Pensée » dans la philosophie bouddhique.

1. — La « Pensée » dans le bouddhisme canonique.

1. La tendance générale du Canon est claire. Pensée *(citta)*, esprit *(manas)* et connaissance *(vijñāna)* sont synonymes. Le *vijñāna* constitue le cinquième agrégat *(skandha)* et, comme tous les agrégats, il est transitoire, douloureux et impersonnel.

Ce qui est appelé pensée, esprit ou connaissance se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit. De même qu'un singe, prenant ses ébats dans une forêt ou un bois, saisit une branche, puis la laisse échapper et en saisit une autre, ainsi ce qui est appelé pensée, esprit ou connaissance se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit [29].

[28] Voir notamment ch. III, § 6, 16, 52; IV, § 1, 8, 12; VI, § 2, 4, 6, 16; VIII (consacré entièrement à l'Advaya); X, § 16.

[29] Saṃyutta, II, p. 95,*1-9* : *yaṃ ca kho etaṃ bhikkhave vuccati cittaṃ iti pi mano iti pi viññāṇaṃ iti pi taṃ rattiyā ca divasassa ca aññad eva uppajjati aññaṃ nirujjhati. seyyathāpi bhikkhave makkaṭo araññe pavane caramāno sākhaṃ gaṇhati taṃ muñcitvā aññaṃ gaṇhati evaṃ eva kho bhikkhave yad idaṃ vuccati cittaṃ iti pi mano iti pi viññāṇaṃ iti pi taṃ rattiyā ca divasassa ca aññad eva uppajjati aññaṃ nirujjhati.*

Dans le processus de la production en dépendance, le *vijñāna* a pour condition les actes *(saṃskāra)*, et il est lui-même condition des noms et formes *(nāmarūpa)*, c'est-à-dire des phénomènes psychophysiques de l'existence.

Il est entendu que si le *vijñāna* ne descendait pas dans le sein de la mère, le *nāmarūpa* ne s'organiserait pas dans le sein de la mère; si le *vijñāna*, après être descendu dans le sein de la mère, s'en allait, le *nāmarūpa* ne naîtrait pas; si le *vijñāna* venait à être coupé chez l'enfant, le jeune homme, la jeune fille, le *nāmarūpa* ne grandirait pas, ne croîtrait pas, ne se développerait pas [30].

2. Cependant, on trouve dans le Canon quelques passages semblant attribuer à la pensée une valeur plus stable :

a. Saṃyutta, I, p. 39,*10-11*; Saṃyukta, T 99, nº 1009, k. 36, p. 264 *a* 26-27; T 100, nº 236, k. 12, p. 459 *b* 14-15 :

Cittena nīyati loko cittena parikissati,
cittassa ekadhammassa sabbeva vasaṃ anvagu.

« Le monde est conduit par la pensée, est manœuvré par la pensée : tout obéit à ce seul dharma, la pensée. »

La même stance est donnée, en sanskrit, par la Kośavyākhyā, p. 95,*22-23* :

Cittena nīyate lokaś cittena parikṛṣyate,
ekadharmasya cittasya sarve dharmā vaśānugāḥ.

Le même *logion*, mis en prose, se retrouve ailleurs :

Aṅguttara, II, p. 177,*33* (Madhyama, T 26, nº 172, k. 45, p. 709 *a* 20) : *cittena kho bhikkhu loko niyyati cittena parikissati cittassa uppannassa vasaṃ gacchati.*

Sūtrālaṃkāra, p. 151,*7* : *cittenāyaṃ loko nīyate cittena parikṛṣyate cittasyotpannasya vaśe vartate.*

b. Aṅguttara, I, p. 10,*5-8*; Atthasālinī, p. 140,*25* : *pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ ... tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi vippamuttaṃ.*

« Lumineuse est cette pensée, mais parfois elle est souillée par les passions adventices; parfois elle est libérée des passions adventices. »

c. Une troisième « parole de Buddha », mais qui ne figure pas dans les nikāya canoniques, est citée en sanskrit dans le Ratnagotravibhāga (p. 67,*1-2*), en traduction chinoise par divers Sūtra et

30 Cf. Dīgha, II, p. 63,*2-14*; Kośavyākhyā, p. 669,*1-8*.

Śāstra des deux Véhicules : Vimalakīrtinirdeśa, III, § 34; Vibhāṣā, T 1545, k. 142, p. 731 *b* 11-12; Pen cheng sin ti kouan king, T 159, k. 4, p. 306 *b* 25-26; Śāsanaśāstra, T 1563, k. 5, p. 795 *b* 27; Siddhi, p. 214, 421 :

Cittasaṃkleśāt sattvāḥ saṃkliśyante, cittavyavadānād viśudhyante.

« Par la souillure de la pensée les êtres sont souillés; par la purification de la pensée, ils sont purifiés. »

2. — La « Pensée lumineuse » dans les Sectes du Petit Véhicule.

1. Se fondant sur le passage de l'Aṅguttara cité plus haut, certaines sectes du Petit Véhicule — Mahāsāṃghika [31] et Vibhajyavādin [32], — ainsi que le Śāriputrābhidharma [33], disent que la pensée est originellement et naturellement lumineuse *(cittaṃ prabhāsvaram)*, mais qu'elle peut être souillée *(kliṣṭa)* par les passions *(kleśa)*, ou libérée *(vipramukta)* des passions. Ces dernières n'étant pas nature originelle de la pensée sont qualifiées d'adventices *(āgantuka)*.

Ces sectes en concluent, avec les Andhaka [34], que c'est la pensée munie de concupiscence *(rāga)*, etc., qui obtient la délivrance. Comme d'un vase souillé on enlève ensuite les ordures, comme le cristal prend diverses couleurs en raison de la diversité de couleur du corps qu'il couvre, de même la pensée pure, souillée par la concupiscence, etc., reçoit le nom de « munie de concupiscence » *(sarāga)* et plus tard devient délivrée *(vimukta)*. De là la formule : *sarāgaṃ cittaṃ vimuccati* « c'est la pensée munie de concupiscence qui est délivrée [de la concupiscence] ».

2. Les grandes écoles du Petit Véhicule rejettent à la fois la thèse et son corollaire. Non, la pensée n'est pas naturellement et originellement pure : elle est au contraire souillée par la passion et par l'acte. En conséquence il faut d'abord rompre le dernier lien avec les passions et, celui-ci rompu, la pensée du Saint *(arhat, aśaikṣa)* naîtra libérée des passions.

31 Voir A. Bareau, *Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigon, 1955, p. 67-68, nº 44.

32 Idem, *ibidem*, p. 175, nº 23; Vibhāṣā, T 1545, k. 27, p. 140 *b* 25-26.

33 Idem, *ibidem*, p. 194, nº 6; Śāriputrābhidharma, T 1548, k. 27, p. 697 *b* 18.

34 Cf. Kathāvatthu, p. 238-241.

a. Les Theravādin voient dans la pensée lumineuse de l'Aṅguttara une référence au *bhavaṅga* « influx vital subconscient ».

[Dans l'Aṅguttara], la pensée est dite « claire », dans le sens d'extrêmement pure par référence au *bhavaṅga*. C'est parce qu'elle sort du *bhavaṅga* que, même mauvaise, elle est dite claire, exactement comme un tributaire du Gange est comme le Gange, et un tributaire de la Godhāvarī est comme la Godhāvarī [35].

Qu'une pensée encore munie de concupiscence soit délivrée est contradictoire dans les termes. Cela supposerait que concupiscence et pensée soient, toutes deux, délivrées.

b. Polémiquant avec les Vibhajyavādin, les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika remarquent qu'une pensée originellement lumineuse ne peut être souillée par les ordures des passions adventices. Dans cette hypothèse, les passions adventices, naturellement souillées, une fois associées avec la pensée originellement et naturellement lumineuse, deviendraient pures. Ou, si elles restaient impures, la pensée lumineuse ne serait pas souillée par leur fait [36].

Il en résulte que ce n'est pas une pensée lumineuse accidentellement munie de concupiscence, qui est libérée. Les dharma, qu'il s'agisse de pensée ou de passions, périssent d'instant en instant. On n'expulse pas les ordures d'un vase, car ordures et vase naissent d'instant en instant. La pensée, sans cesse renouvelée, est en possession des passions. Il faut d'abord trancher l'ultime lien avec les passions. Celui-ci rompu, naîtra, enfin délivrée, une pensée de Saint *(arhat, aśaikṣa)*. De là la formule du Kośa : *vimucyate jāyamānam aśaikṣaṃ cittam āvṛteḥ* « Est délivrée de l'obstacle, la pensée d'Aśaikṣa, naissante ». Par « naissante », il faut entendre « future » [37].

3. — L'« Embryon du Tathāgata » dans le Yogācāra.

Il y a des relations étroites entre la « Pensée lumineuse » des sectes hînayânistes et le Tathāgatagarbha « Embryon du Tathāgata »,

35 Atthasālinī, p. 140,*24-29* : *taṃ (cittaṃ) eva parisuddhaṭṭhena paṇḍaraṃ. bhavaṅgaṃ sandhāy' etaṃ vuttaṃ. yathāha : pabhassaraṃ idaṃ bhikkhave cittaṃ tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhan ti. tato nikkhantattā pana akusalaṃ pi Gaṅgāya nikkhantā nadī Gaṅgā viya, Godhāvarīto nikkhantā Godhāvarī viya ca paṇḍaran tveva vuttaṃ.*

36 Cf. Vibhāṣā, T 1545, k. 27, p. 140 *b-c*.

37 Sur ce problème, cf. Vibhāṣā, *l.c.*; Kośa, VI, p. 299; Nyāyānusāraśāstra, T 1562, k. 72, p. 731 *c*.

tel que le décrivent certains Sūtra et Śāstra de l'école idéaliste des Yogācāra.

1. Pour ces Sūtra, qui ne comptent pas parmi les plus anciennes productions du Mahāyāna, le Tathāgatagarbha est en principe lumineux, pur, éternel, immanent à tous les êtres, mais accidentellement souillé par les passions adventices.

Tathāgatagarbhasūtra, cité de la façon suivante par le Laṅkāvatāra, p. 77,*14* - 78,*1* :

Tel qu'il est décrit par vous, ô Seigneur, dans le texte d'un Sūtra, le Tathāgatagarbha est décrit comme naturellement lumineux, pur, pur d'origine, muni des trente-deux marques, enfoui dans le corps de tous les êtres, investi par les agrégats, les éléments et les bases de la connaissance tel un joyau de grande valeur enveloppé de vêtements souillés, sali de la souillure de la concupiscence, de la haine, de l'erreur et autres imaginations fausses, mais permanent, stable, propice et éternel [38].

Śrīmālādevī, section du Ratnakūṭa, T 310, k. 119, p. 677 *c* :

De la sorte, le Dharmakāya non-débarassé des *kleśa* est nommé Tathāgatagarbha... Naissance-mort en raison du Tathāgatagarbha. C'est à cause du Tathāgatagarbha qu'il est dit que l'origine [du Saṃsāra] n'est pas connue (*pūrvā koṭir na prajñāyate*) ... Ces deux Dharma, naissance et mort, c'est le Tathāgatagarbha ... La mort, c'est la disparition des organes de sensation (*vedanendriyanirodha*); la naissance, c'est leur apparition (*utpāda*). Le Tathāgatagarbha ne naît pas, ne meurt pas, ne monte pas, ne descend pas; il est libre de tout caractère de Saṃskṛta : jamais il ne se détériore ... Si manquait le Tathāgatagarbha, pas de dégoût de la douleur, pas d'aspiration au Nirvāṇa. Pourquoi? Parce que les six Vijñāna et leur objet, sept dharma, ne durent pas un instant; donc point de sensation de la souffrance; point de dégoût; point d'aspiration au Nirvāṇa. Le Tathāgatagarbha n'a pas d'origine, ne naît pas, ne meurt pas, sent la souffrance, se dégoûte de la souffrance, aspire au Nirvāṇa ... Le Tathāgatagarbha est le Dharmadhātugarbha, le Dharmakāyagarbha, le Lokottaragarbha, le Prakṛtiprabhāsvaragarbha. Il est originellement et naturellement pur. Le Tathāgatagarbha, comme je l'ai

38 *Tathāgatagarbhaḥ punar Bhagavatā sūtrāntapāṭhe 'nuvarṇitaḥ, sa ca kila tvayā prakṛtiprabhāsvaraviśuddhādiviśuddha eva varṇyate dvātriṃśallakṣaṇadharaḥ sarvasattvadehāntargato mahārgharatna(ṃ) malinavastraparivestitam iva skandhadhātvāyatanavastuveṣṭito rāgadveṣamohābhūtaparikalpamalamalino nityo dhruvaḥ śivaḥ śāśvataś ca Bhagavatā varṇitaḥ.*

Les versions chinoises du Tathāgatagarbha (T 666, p. 457 *c*; T 667, p. 461 *c*) s'écartent quelque peu de cette citation : cf. P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, Paris, 1952, p. 116-117 en note. Pour le Laṅkāvatāra, le Tathāgatagarbha s'identifie à l'*ālayavijñāna*.

expliqué, peut bien être souillé par les souillures adventices, toutefois il est incompréhensible (*acintya*), du domaine (*gocara*) des Tathāgata [39].

Le Grand Parinirvāṇa, T 374, k. 7, p. 407 *b*; T 375, k. 8, p. 648 *b*, discutant de la quatrième méprise — prendre ce qui n'est pas un « soi » *(anātman)* pour un soi *(ātman)*, — remarque :

L'ātman, c'est le Tathāgatagarbha. Tous les êtres possèdent la Nature de Buddha : voilà ce qu'est l'ātman. Cet ātman, dès le début, est toujours couvert par d'innombrables passions (*kleśa*) : c'est pourquoi les êtres ne parviennent pas à le voir. C'est comme si, dans la cabane d'une pauvre femme, il y avait un trésor d'or pur sans que, dans sa famille, absolument personne ne le sache ... Le Tathāgata, aujourd'hui, révèle aux êtres ce trésor précieux, à savoir la Nature de Buddha. Quand tous les êtres l'ont vu, ils éprouvent une grande joie et prennent refuge dans le Tathāgata. Celui qui excelle en moyens salvifiques (*upāya*), c'est le Tathāgata; la pauvre femme représente les innombrables êtres; le trésor d'or pur, c'est la Nature de Buddha.

2. La Pensée naturellement lumineuse *(cittaṃ prakṛtiprabhāsvaram)*, le Tathāgatagarbha, dont il est question dans ces Sūtra a inspiré diversement les grands docteurs de l'École Yogācāra. Les uns, comme Sāramati, s'en réclament pour forger un monisme absolu, plus brâhmanique que bouddhiste; d'autres, comme Asaṅga, l'interprètent dans le cadre de leur système psychologique et l'identifient à la Bhūtatathatā ou à l'Ālaya « révolutionné ». Entrer dans le détail serait sortir du sujet qui nous occupe; il suffira d'ailleurs de renvoyer le lecteur à l'exposé magistral du professeur E. Frauwallner [40].

4. — La « Pensée Non-pensée » des Prajñā et du Vkn.

Pour en revenir au Vkn, on remarquera qu'il pose au ch. III, § 34, une pensée originellement et naturellement pure qui n'a jamais été souillée et qui — ceci est essentiel — ne s'écarte pas de la Tathatā.

Chronologiquement parlant, le Vkn se situe entre les Sectes hînayânistes parlant d'une Pensée lumineuse, et les Mahāyānasūtra, relativement récents, assimilant cette Pensée lumineuse au Tathāgatagarbha, la Nature de Buddha présente en tous les êtres.

[39] Traduction DE LA VALLÉE POUSSIN, Siddhi, p. 756.

[40] E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1956, p. 255-407.

Mais, dans l'esprit du Vkn, cette Tathatā, dont la pensée pure ne s'écarte pas, est une simple non-existence *(abhāvamātra)*. Nous avons vu en effet qu'à l'instar des Prajñāpāramitā et du Madhyamaka le Vkn refuse d'hypostasier la vacuité et ne reconnaît aucune base à l'expérience : « Tous les dharma, dit-il, reposent sur une racine sans base ».

C'est donc par un artifice purement gratuit que la Siddhi se réclame du Vkn pour établir son *ālayavijñāna* et sa *vijñaptimātratā*.

Mais, dira-t-on, si la Tathatā du Vkn est simple non-existence, en quoi peut consister cette Pensée pure « qui ne s'écarte pas de la Tathatā »? Cette pensée pure ne peut être qu'une « Pensée Non-pensée » *(cittam acittam)*.

Or la théorie de la « Pensée Non-pensée » a été formulée par les Prajñāpāramitā dans un passage demeuré inaperçu, mais d'une authenticité rigoureuse puisqu'il figure déjà dans l'Aṣṭasāhasrikā (considérée comme la recension la plus ancienne [41]) et qu'il est fidèlement reproduit dans la Śatasāhasrikā et la Pañcaviṃśatisāhasrikā [42].

[41] Voir E. CONZE, *The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, BSOAS, XIV, 1952, p. 251-262; *The Oldest Prajñāpāramitā*, The Middle Way, XXXII, 1958, p. 136-141; *The Prajñāpāramitā Literatur*, La Haye, 1960, p. 9-17; R. HIKATA, *Introd. to Suvikrāntavikrāmin*, Fukuoka, 1958, p. XIV, XLVII, L.

[42] Aṣṭasāh., p. 37,*16* - 40,*12*; T 224, k. 1, p. 425 *c*; T 225, k. 1, p. 478 *c*; T 226, k. 1, p. 508 c 15-22; T 227, k. 1, p. 537 *b* 13-19; T 220, t. VII, k. 538, p. 763 *c* 16-25; k. 556, p. 866 *a* 8-17.

Śatasāh., p. 495,*3-21*; T 220, t. V, k. 36, p. 202 *a* 8-25.

Pañcaviṃśati, p. 121,*12* - 122,*11*; T 221, k. 2, p. 13 *b* 24 - *c* 7; T 222, k. 3, p. 166 *b* 21 - *c* 10; T 223, k. 3, p. 233 *c* 20 - 234 *a* 5; T 220, t. VII, k. 408, p. 44 *c* 20 - 45 *a* 7.

Aṣṭādaśasāh., T 220, t. VII, k. 484, p. 456 *b* 24 - *c* 10.

Bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ caratā bodhicittaṃ nāma jñātavyam asamasamacittaṃ nāmodāracittaṃ nāma jñātavyaṃ na ca tena mantavyam. tat kasya hetoḥ. tathā tac cittam acittaṃ prakṛtiś cittasya prabhāsvarā.

Śāriputra āha. kā punar āyuṣman Subhūte cittasya prabhāsvaratā.

Subhūtir āha. yad āyuṣman Śāriputra cittaṃ na rāgeṇa saṃyuktaṃ na visaṃyuktaṃ na dveṣeṇa ... na mohena ... na paryutthānair ... nāvaraṇair ... nānuśayair ... na saṃyojanair ... na dṛṣṭikṛtaiḥ saṃyuktaṃ na visaṃyuktam iyaṃ Śāriputra cittasya prabhāsvaratā.

Śāriputra āha. kiṃ punar āyuṣman Subhūte asti tac cittaṃ yac cittam acittam.

Subhūti dit : Le Bodhisattva mahāsattva qui s'exerce dans la Perfection de la Sagesse doit connaître [tous les dharma, matière, etc.], doit connaître la pensée — pensée de l'Éveil, pensée égale à ce qui n'a pas d'égal, pensée noble — mais ne doit pas en faire cas [43]. Pourquoi? Cette Pensée est Non-pensée, car la nature originelle de la pensée est lumineuse [44].

Śāriputra dit à Subhūti : Quelle est donc, ô Vénérable Subhūti, cette luminosité de la pensée?

Subhūti répondit : Le fait que cette pensée n'est ni associée à ni dissociée de la concupiscence, de la haine, de l'erreur, des envahissements, des obstacles, des résidus, des entraves et des diverses catégories de vues fausses, voilà ce qu'est, ô Śāriputra, cette luminosité de la pensée.

Śāriputra dit : Eh quoi, ô Vénérable Subhūti, cette pensée qui est « Pensée Non-pensée » existe-t-elle?

Subhūti répondit : Eh quoi, Vénérable Śāriputra, là où la pensée fait défaut, l'existence ou l'inexistence [de la pensée] existe-t-elle ou est-elle perçue?

Śāriputra répondit : Non, certes, ô Vénérable Subhūti.

Subhūti reprit : Si là où la pensée fait défaut, l'existence ou l'inexistence [de la pensée] ne se trouve pas et n'est pas perçue, le Vénérable Śāriputra peut-il raisonnablement demander si la pensée qui est « Pensée Non-pensée » existe?

Śāriputra reprit : Qu'est-ce donc, Vénérable Subhūti, que l'absence de pensée?

Subhūti répondit : L'absence de pensée sans modification ni concept,

Subhūtir āha. kiṃ punar āyuṣman Śāriputra yā acittatā tatrāstitā vā nāstitā vā vidyate vā upalabhyate vā.

Śāriputra āha. na khalv āyuṣman Subhūte.

Subhūtir āha. sa ced āyuṣman Śāriputra tatrācittatāyām astitā vā nāstitā vā na vidyate nopalabhyate vā api nu te yukta eṣa paryanuyogaḥ. yad āyuṣman Śāriputra evam āha asti tac cittaṃ yac cittam acittam iti.

Śāriputra āha. kā punar eṣā āyuṣman Subhūte acittatā.

Subhūtir āha. avikārā āyuṣman Śāriputra avikalpā acittatā yā sarvadharmāṇāṃ dharmatā. iyam ucyate acittatā.

43 *Na ca tena mantavyam*, dans Aṣṭasāh. *tenāpi bodhicittena na manyeta*. L'Āloka, p. 38,*6*, glose *abhiniveśaṃ na kuryāt* « ne pas lui accorder son adhésion ». C'est aussi l'interprétation de Hiuan-tsang. Kumārajīva comprend : « ne pas en tirer orgueil ».

44 L'Āloka, p. 38,*24-26*, explique : Cette pensée *(citta)* est en réalité non-pensée *(acitta)* parce que, privée de nature propre une ou multiple *(ekānekasvabhāvavaidhuryāt)*, la nature de cette pensée *(cittasya prakṛtiḥ)* qui est de ne pas naître en soi *(svabhāvonutpādatā)* est lumineuse *(prabhāsvarā)*, c'est-à-dire exempte des ténèbres résultant des conceptions fausses *(vidhamitasarvāsatkalpanāndhakāra)*.

la Nature de dharma de tous les dharma, telle est, Vénérable Śāriputra, l'absence de pensée [45].

De ce passage attesté dans les plus anciennes Prajñāpāramitā, on peut rapprocher cet extrait du Suvikrāntavikrāmin, p. 85,*15*-86,*5* :

Le Bodhisattva connaît bien ces préjugés des êtres, préjugés issus d'une pensée erronée, mais jamais il ne suscite de pensée concernant ces méprises. Pourquoi? Parce que la Perfection de la sagesse est exempte de pensée, et la luminosité naturelle, la pureté naturelle de la pensée ne comporte aucune production de pensée. C'est en présence d'un objet que les profanes imbéciles produisent une pensée. Le Bodhisattva qui connaît l'objet connaît aussi [le mécanisme] dont naît la pensée. D'où naît donc la pensée? Le Bodhisattva sait que la pensée est naturellement lumineuse, et il se dit : « C'est à cause de l'objet que la pensée naît ». Ayant compris l'objet [en tant que faux], il ne produit ni ne détruit aucune pensée. Sa pensée à lui est lumineuse, non-souillée, aimable, parfaitement pure. Fondé sur la non-naissance de la pensée, le Bodhisattva ne produit ni ne détruit aucun dharma [46].

45 Qui dit *acittam* dit *cittābhāvamātram* « inexistence pure et simple de la pensée » (Āloka, p. 40,*6*).

Voir le commentaire de ce passage dans l'Upadeśa, T 1509, k. 41, p. 363 *a* 20 sq. : Le Bodhisattva qui a obtenu la pensée du grand savoir n'en tire pas orgueil, parce que cette pensée est toujours pure. De même que l'espace *(ākāśa)*, toujours pur, n'est pas souillé par la fumée, les nuages, les poussières, le brouillard et autres choses adventices *(āgantuka)* qui le recouvrent, ainsi la pensée, éternellement pure par elle-même, n'est pas souillée par l'ignorance *(avidyā)* et les autres passions adventices *(āgantukakleśa)* qui la recouvrent. Une fois les passions écartées, elle est pure comme à l'origine. L'habileté du yogin compte peu : cette pureté de la pensée n'est pas son œuvre. Il ne doit pas en tirer orgueil ni y songer. Pourquoi? Parce que [la pensée] est absolument vide *(atyantaśūnya)*...

Śāriputra demande si cette pensée sans les caractères de pensée *(yac cittam acittam)* existe ou n'existe pas. En effet, si elle existe, pourquoi l'appeler non-pensée *(acitta)*? Et si elle n'existe pas, pourquoi célébrer cette pensée incomparable *(asamasamacitta)* destinée à produire la Bodhi?

Subhūti répond : Dans la pureté absolue *(atyantaviśuddhi)* de l'absence de pensée *(acittatā)* ne se trouvent ni existence *(astitā)* ni non-existence *(nāstitā)*.

Śāriputra demande alors en quoi consiste l'absence de pensée *(acittatā)*, et Subhūti répond que c'est le vide pur *(atyantaśūnya)*, l'inconcevabilité *(avikalpanatā)* de tous les dharma.

46 *Tatra bodhisattva imān evaṃrūpān abhiniveśān sattvānāṃ viparyāsacittajān samanupaśyan na kvacid viparyāse cittam utpādayati. tat kasmād dhetoḥ. cittāpagatā hi prajñāpāramitā, yā ca cittasya prakṛtiprabhāsvaratā prakṛti-*

Ainsi donc, pour la Prajñāpāramitā et le Madhyamaka, la pensée lumineuse *(cittaṃ prabhāsvaram)* est, purement et simplement, l'inexistence de la pensée *(cittābhāvamātra)*. Et pour le Vkn qui dénie toute base *(pratiṣṭhāna)* au monde phénoménal (VI, § 5-6), la Pensée lumineuse, dont il parle au ch. III, § 34, se réduit à l'absence de toute pensée *(acittatā)* : « La pensée, dit-il, est immatérielle *(arūpin)*, invisible *(anidarśana)*, sans support *(aniśraya)* et sans intellection *(avijñaptika)* » (ch. III, § 52, *in fine*).

Le Vkn est du Madhyamaka à l'état pur, et les Yogācāra ne peuvent se réclamer de lui pour fonder leurs systèmes.

IV

LES SOURCES DU VKN

Écrit dans la grammaire et le style particuliers au sanskrit bouddhique, le Vkn abonde en tournures de phrase, formules, clichés, comparaisons et répétitions qui sont de règle dans les Sūtra des deux Véhicules. On s'est astreint ici, dans les notes, à relever tous ces poncifs et à fournir pour chacun d'eux un certain nombre de parallèles puisés dans d'autres textes pālis et sanskrits. Avec les lexiques et les concordances dont nous disposons actuellement, ce n'était que jeu d'enfant. Mais comme une même formule ou un même cliché apparaît dans quantité de textes, il est pratiquement impossible de savoir auquel d'entre eux le Vkn les a empruntés. Rompu à la lecture des Sūtra, l'auteur du Vkn peut très bien les avoir tirés de sa mémoire, sans se référer, même mentalement, à tel ou tel texte particulier.

Cet état de choses rend particulièrement délicat le problème des sources, les Sūtra bouddhiques n'ayant pas l'habitude de décliner leurs références. Négligeant donc ce qui est simplement formule de

pariśuddhitā, tatra na kācic cittasyotpattiḥ. ārambaṇe sati bālapṛthagjanāś cittam utpādayanti. tatra bodhisattvo 'py ārambaṇaṃ prajānann api cittasyotpattiṃ prajānāti. kutaś cittam utpadyate. sa evam pratyavekṣate : prakṛtiprabhāsvaram idaṃ cittam. tasyaivaṃ bhavaty ārambaṇaṃ pratītya cittam utpadyata iti. sa ārambaṇaṃ parijñāya na cittam utpādayati nāpi nirodhayati. tasya tac cittaṃ prabhāsvaraṃ bhavati, asaṃkliṣṭaṃ kamanīyaṃ pariśuddham. sa cittānutpādasthito na kaṃcid dharmam utpādayati, na nirodhayati.

style, je me bornerai ici à signaler un certain nombre de textes auxquels le Vkn peut avoir emprunté une idée ou une théorie.

I. — SŪTRA CANONIQUES DU TRIPIṬAKA

Dīgha, I, p. 76,*18*, etc. : Le corps qui a pour loi d'être toujours oint et massé ... (II, § 11, n. 25).

Dīgha, II, p. 30,*26*, etc. : Ce monde est tombé dans la misère : il naît, vieillit, meurt ... (III, § 50, n. 91).

Dīgha, II, p. 36,*3*, etc. : Les êtres, certes, aiment l'Ālaya ... (V, § 4, n. 4).

Dīgha, II, p. 157,*8*, etc. : *Aniccā vata saṃkhārā* ... (I, § 20, n. 86).

Mahāparinirvāṇa sanskrit, p. 356, etc. : Rareté des Buddha (III, § 40, n. 73).

Saṃyutta, II, p. 95,*5* : La pensée est comme un singe (IX, § 15, n. 17).

Saṃyutta, II, p. 178,*18*, etc. : Le Saṃsāra est sans début ni fin (III, § 39, n. 72).

Saṃyutta, II, p. 198,*3* : Le corps est pareil au vieux puits (II, § 11, n. 27).

Saṃyutta, III, p. 26,*28*, etc. : La destruction de l'amour, de la haine ... (VI, § 9, n. 31).

Saṃyutta, III, p. 140,*16*, etc. : Comme le lotus, né dans l'eau ... (I, § 10, st. 17, n. 55).

Saṃyutta, III, p. 132,*26*, etc. : Les trois (ou quatre) Sommaires de la Loi, *sabbe saṅkhārā aniccā* ... (III, § 25, n. 51; IV, § 10, n. 15; X, § 18, n. 24; XII, § 11, n. 21).

Saṃyutta, III, p. 142 : La matière est semblable à la boule d'écume ... (II, § 9, n. 23).

Saṃyutta, IV, p. 172-174, etc. : *Āsīvisa Sutta* (II, § 11, n. 28; III, § 11; III, § 64, n. 130).

Saṃyutta, IV, p. 174,*19* : *Tiṇṇo pāraṅgato* ... (I, § 10, st. 16, n. 54).

Saṃyutta, V, p. 422, etc. : La douleur doit être connue ... (V, § 2, n. 2).

Aṅguttara, I, p. 23-26 : Sur les prééminences des Śrāvaka. — Comme tous les Mahāyānasūtra, le Vkn est parfaitement au courant des qualités spéciales caractérisant tel ou tel disciple du Buddha. C'est précisément sur leurs spécialités qu'au ch. III Vimalakīrti cherche chicane à dix grands Śrāvaka.

Aṅguttara, I, p. 63,*6-8* : Respecter Śaikṣa et Aśaikṣa (IX, § 3, n. 5).
Aṅguttara, I, p. 287 : *Assakhaluṅka* (IX, § 15, n. 16).
Dhammapada, v. 11-12 : *Asāre sāramatino* ... (III, § 62, n. 124; III, § 72, n. 142).
Dhammapada, v. 92-93 : *Ākāse va sakuntānaṃ padam* (VI, § 1, n. 11).

II. — VINAYA

Vinaya, I, p. 83,*37* (septième *śikṣāpada*) : Interdiction de l'usage de guirlandes (VI, § 8, n. 27).
Vinaya, I, p. 83,*12*, etc. : Interdiction d'ordonner un enfant sans l'autorisation de ses parents (III, § 40, n. 74).
Vinaya, II, p. 214,*12*, etc. (33e *sekhiya*) : Obligation de mendier de porte en porte (III, § 10, n. 19).

III. — SŪTRA PARACANONIQUES

Il s'agit de Paroles de Buddha *(vacana)* non recensées dans les Nikāya-Āgama et dont le Petit Véhicule ne reconnaît généralement pas l'autorité :

1. Vacana sur la Pensée (cf. références ci-dessus, p. 53) : *Cittasaṃkleśāt sattvāḥ saṃkliśyante* ... (III, § 34).

2. Rātridvayasūtra (modification d'un logion canonique, Dīgha, III, p. 135, etc., opérée par les Mahāsāṃghika et autres sectes hînayânistes) : Le Buddha enseigne la Loi par un son unique (I, § 10, st. 12-13, n. 52).

3. Catuṣpratisaraṇasūtra : La Loi est le refuge et non pas l'homme ... (XII, § 12, n. 23). Mis en formule d'enseignement canonique, le Sūtra des quatre refuges est reconnu et adopté par les traités des deux Véhicules, notamment le Kośa, l'Upadeśa et la Yogācārabhūmi. Parmi tous les Mahāyānasūtra, le Vkn fut peut-être le premier à le formuler.

4. Vatsasūtra (T 808, tr. par Tche K'ien) : Ānanda mendie du lait chez un brâhmane de Śrāvastī. Mais, pour le Vkn, il s'agirait d'un brâhmane de Vaiśālī, et c'est en se rendant chez lui qu'Ānanda aurait rencontré Vimalakīrti (III, § 42, n. 77). Le Vatsasūtra fut modifié en conséquence pour introduire ces données nouvelles et fit l'objet d'une recension longue intitulée *Kṣīraprabhabuddhasūtra « Sūtra du buddha Éclat du lait ». Cette nouvelle recension fut traduite par Dharmarakṣa (T 809).

5. Maitreyavyākaraṇa : Śākyamuni prédit à Maitreya qu'il lui succédera comme Buddha. Cette prédiction est déjà mentionnée dans les Nikāya canoniques (Dīgha, III, p. 75-76, etc.), mais c'est plus tard seulement qu'elle provoquera toute une littérature maitréyenne, reconnue, semble-t-il, par les deux Véhicules (Cf. É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 777-783). Il paraît qu'à l'avènement de Maitreya, quatre trésors inépuisables *(akṣayanidhāna)* apparaîtront dans le monde. Il en est question dans les Āgama sanskrits et dans d'autres sources postérieures, notamment dans de nombreux Maitreyavyākaraṇa. Le Vkn fait allusion à ces quatre trésors, mais pour les localiser dans la maison de Vimalakīrti (VI, § 13, n. 34).

Enfin le Vkn cite librement des stances inlassablement répétées dans les recueils de contes et d'apologues bouddhiques, par exemple : *na praṇaśyanti karmāṇi* ... (I, § 10, st. 4, n. 48).

IV. — MAHĀYĀNASŪTRA

La question des rapports entre le Vkn et les autres Mahāyānasūtra est particulièrement délicate car les incertitudes de la chronologie relative ne permettent pas de décider qui est l'emprunteur et qui est l'emprunté. Le présent relevé n'a qu'une valeur provisoire.

1. Les Histoires de la littérature indienne placent les Prajñāpāramitā en tête des Mahāyānasūtra. Le fait est que Lokakṣema et son collaborateur Tchou Fo-cho publièrent, dès le 24 novembre 179, une traduction de l'Aṣṭasāhasrikā sous le titre de Tao hing pan jo king (T 224) et que des maîtres chinois du IIIe et du IVe siècle, Tchou Che-hing (203-282), Tao Ngan (313-385) et Che Tao-lin (314-366) considéraient cette Aṣṭasāhasrikā comme l'abrégé d'une Prajñāpāramitā plus longue — en 90 rouleaux — compilé « après le Nirvāṇa du Buddha » par un prêtre étranger, c'est-à-dire indien. A moins qu'il ne s'agisse du vieux préjugé chinois sur l'antériorité de recensions longues par rapport aux recensions brèves, ces avis anciens confirment la haute antiquité des Prajñāpāramitā.

Si, comme nous le croyons, la version chinoise de Tche K'ien (T 474), exécutée entre 222 et 229, représente la plus ancienne traduction du Vkn, ce dernier est postérieur à ce que E. Conze appelle la *Basic Prajñāpāramitā* et peut très bien s'en être inspiré.

On a vu plus haut comment le Vkn concevait la Pensée pure : exactement dans le sens de la « Pensée Non-pensée » des Prajñā. Bien plus, au ch. VIII, § 17, il semble avoir cité librement le fameux cliché des Prajñā concernant l'inexistence de la Vacuité (cf. ci-dessus, p. 47).

2. Le Mahāratnakūṭa, tel qu'il apparaît dans les traductions chinoise (T 310) et tibétaine (OKC, N° 760) est une somme de 49 sūtra. Bodhiruci alias Dharmaruci, qui édita la compilation chinoise au début du VIII[e] siècle (706-713), reproduisit telles quelles les traductions antérieures de 23 sūtra, modifia quelque peu les traductions de 15 autres sūtra et traduisit personnellement 11 sūtra. Parmi les 23 traductions reproduites sans changement figure le *Tathāgataguhyanirdeśa*, ou *Tathāgataguhyaka*, traduit par Dharmarakṣa des Tsin Occidentaux, le 16 novembre 280.

Le Vkn se réfère deux fois à ce Sūtra : 1. Il parle des « Secrets du Buddha », et Kumārajīva lui-même voit dans ce passage une allusion au Mi tsi king = *Guhyakasūtra* (cf. IV, § 1, n. 3). 2. Bien plus, et ceci tranche la question, il prétend que d'innombrables Tathāgata viennent prêcher le *Tathāgataguhyaka* dans la maison de Vimalakīrti (VI, § 13, n. 36).

Dans la somme du Ratnakūṭa figure en sixième place (T 310, k. 19-20, p. 101-112) un *Akṣobhyatathāgatasya vyūhaḥ* traduit par Bodhiruci lui-même. Mais il en existe une traduction antérieure, en style archaïque, intitulée A tch'ou fo kouo king (T 313). Le vieux catalogue de Tchou Che-hing exécuté sous les Wei (220-265) et cité dans le Li tai san pao ki (T 2034, k. 4, p. 52 *c* 23), ainsi que le K'ai yuan che kiao mou lou (T 2154, k. 1, p. 478 *c* 5) assignent à cette traduction la date de 147 p.C. (première année de la période *kien-ho*) et l'attribuent à Lokakṣema. Ces renseignements sont probablement faux, car c'est seulement dans la seconde moitié du II[e] siècle que Lokakṣema fit ses débuts de traducteur. Il n'en demeure pas moins que le Sūtra relatif au tathāgata Akṣobhya fut parmi les premiers à être traduit en chinois.

C'est vraisemblablement sous l'inspiration de ce texte que le Vkn (XI, § 3-7) attache tant d'importance au buddha Akṣobhya et à son univers Abhirati où il place Vimalakīrti avant sa manifestation en Sahāloka.

3. « Un certain nombre de textes [du Mahāyāna], sans former de classes spéciales, ont en commun des dénominations qui les rap-

prochent, leurs titres se terminant par *-nirdeśa* « montre, index, exposé », *-vyūha* « développement », *-parivarta* « tour d'horizon, tour autour d'une question », *-paripṛcchā* « enquête, interrogatoire, interrogation » [1]. La dénomination la plus fréquente est *-dharmaparyāya* « exposé de la Loi », ou encore *-dharmamukha* « introduction à la Loi ».

Le Vkn se donne équivalemment comme *sūtra, nirdeśa, dharmaparyāya* ou *parivarta* (cf. XII, § 1, n. 1; § 6, n. 9; § 23, n. 42).

Mais les mêmes termes peuvent aussi désigner une partie de l'ouvrage, un chapitre. Ainsi le ch. V du Vkn s'intitule *Acintyavimokṣanirdeśa* « Enseignement sur la libération inconcevable »; et le ch. X renferme un *dharmamukha* appelé Introduction à la doctrine de tous les attributs de Buddha (cf. X, § 11, au début).

Il arrive enfin que le Vkn se réfère à des exposés traités ailleurs. Ainsi Vimalakīrti conseille aux filles de Māra l'étude d'un *dharmamukha* intitulé *Akṣayapradīpa* « Lampe impérissable » (cf. III, § 66, n. 134), mais je ne suis pas parvenu à l'identifier. En revanche, dans son chapitre sur la Libération inconcevable, Vimalakīrti remarque (au ch. V, § 18) qu'il n'a exposé qu'une petite partie du sujet, et renvoie son interlocuteur Śāriputra à un enseignement *(nirdeśa)* complet qu'il faudrait plus d'un kalpa pour réciter. A tort ou à raison je crois voir dans ce renvoi une allusion à l'Avataṃsaka, portant en sous-titre *Acintyavimokṣasūtra* « Sūtra de la libération inconcevable », et qui, selon une tradition bien implantée, aurait comporté *primitivement* un nombre infini de *gāthā* (cf. V, § 10, n. 11).

Du point de vue chronologique, rien ne s'oppose à ce que le Vkn se soit inspiré de l'Avataṃsaka, car des portions de cette énorme somme furent traduites en chinois sensiblement à la même date que le Vkn. Selon le Tch'ou san-tsang ki tsi (T 2145, k. 2, p. 6 *b* 20, et 6 *c* 19), Lokakṣema, dont la période d'activité va de 167 à 186 p.C., traduisit le *Teou-cha king* (T 280); et Tche K'ien, qui travailla de 223 à 253, traduisit le **Bodhisattvapūrvacaryasūtra* (T 281). Le Li tai san pao ki (T 2034, k. 6, p. 63 *b* 5; 62 a 2; 62 *c* 10; 62 *a* 23 et 62 *a* 18) attribue à Dharmarakṣa (265-313) la traduction de cinq Sūtra de l'Avataṃsaka : *Bodhisattvadaśavyavasthāna* (T 283), *Daśabhūmika* (T 285), *Samantanetrabodhisattvaparipṛcchāsamādhi* (T 288), *Tathāgatotpattisaṃbhavanirdeśa* (T

[1] J. FILLIOZAT, dans *Inde classique*, II, Paris, 1953, p. 367.

291) et *Lokottarasūtra* (T 292). Rappelons que des traductions du Vkn furent exécutées par les mêmes Tche K'ien et Dharmarakṣa.

4. Enfin il y a des rapports étroits entre le Vkn et le Mahāsaṃnipāta, sans qu'il soit possible de décider qui est l'emprunteur et qui est l'emprunté. Le *Mahāsaṃnipāta* chinois (T 397) est un amalgame de dix-sept textes compilé en 594 par Seng-tsieou. Mais plusieurs de ces textes avaient déjà été traduits antérieurement, aux IIe et IIIe siècles p.C. : même abstraction faite des traductions attribuées à Ngan Che-kao (148-170), on peut invoquer le témoignage du Li tai san pao ki (T 2034, k. 6, p. 62 *b* 3, 62 *a* 11, 62 *a* 25 et 63 *c* 21) selon lequel Dharmarakṣa traduisit le *Mahāyānopadeśa* (T 399) le 26 mai 287, le *Tathāgatamahākaruṇānirdeśa* (T 398) en 291, l'*Akṣayamatinirdeśa* (T 403) le 10 janvier 308, et le *Sūtra du jeune muet* (T 401) à une date indéterminée.

Quoi qu'il en soit, en dehors des sept textes consacrés *ex professo* à Vimalakīrti et à sa famille (T 474 à 480), le Mahāsaṃnipāta est l'un des rares Mahāyānasūtra à accorder un rôle à Vimalakīrti (T 397, k. 31, p. 217 *a* 25-26; k. 35, p. 240 *c*, 17-21; k. 48, p. 312 *b* 17 et 312 *c* 25).

Il y a d'étroites analogies entre la conversion des Apsaras relatée par le Vkn (III, § 62-67) et le récit de la défaite de Māra qui figure au début de la 9e section du Mahāsaṃnipāta, le *Ratnaketudhāraṇīsūtra*, conservé en sanskrit (N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, IV, p. 1-82) et en chinois (T 397, k. 19, p. 129-137).

En conclusion, le Vkn est étroitement lié aux plus anciennes recensions connues des Prajñāpāramitā, du Ratnakūṭa, de l'Avataṃsaka et du Mahāsaṃnipāta, et se rattache au même mouvement philosophico-mystique. On sait comment celui-ci se développa dans la suite et aboutit à la constitution de ces recueils énormes connus sous le nom générique de Vaipulyasūtra.

V

LA DATE DU VKN

Tous les événements relatés dans le Vkn se seraient passés au temps du buddha Śākyamuni, aux VIe-Ve siècles avant notre ère. Mais il ne s'agit là que d'une fiction littéraire, relevant d'une vieille tradition bouddhique.

I. — LA TRADITION BOUDDHIQUE

Ayant traité de ce sujet ailleurs [1], je me bornerai à en rappeler les traits principaux.

Immédiatement après son illumination, le buddha Śākyamuni se rendit à Bénarès dans le Parc aux gazelles et fit, pour la première fois, « tourner la roue de la Loi » : il enseigna aux Śrāvaka, ses disciples immédiats, les quatre vérités saintes et le *tripiṭaka*. Quelques années plus tard, au cours d'une deuxième, voire d'une troisième motion de la roue de la Loi, Śākyamuni réunit à Śrāvastī ou à Vaiśālī des assemblées choisies de Śrāvaka et de Bodhisattva, leur enseigna le Mahāyāna et leur prêcha de volumineux Vaipulyasūtra. D'une manière générale, les Śrāvaka, qui eussent été incapables de la comprendre, n'eurent point vent de cette prédication, mais elle fut perçue par les dieux.

Après la mort du buddha, les Śrāvaka, sous la conduite de Mahākāśyapa, se réunirent à Rājagṛha et y compilèrent les écritures hīnayānistes : le *tripiṭaka*. Parallèlement, les grands Bodhisattva, assistés par Ānanda, gagnèrent le mont Vimalasvabhāva et y compilèrent les Mahāyānasūtra.

Seul le *tripiṭaka* hīnayāniste fut immédiatement prêché aux hommes. Les Mahāyānasūtra, confiés à la garde de grands Bodhisattva, furent entreposés dans des cachettes, chez les Deva, les Nāga ou les Gandharva. La plupart de ces Mahāyānasūtra, comme la Prajñāpāramitā et l'Avataṃsaka, existaient en trois recensions : une recension longue comptant un nombre infini de *gāthā*, une recension moyenne atteignant environ cinquante myriades de *gāthā*, une recension courte en 100.000 *gāthā*.

Cinq cents ans après le Nirvāṇa du Buddha, alors que la Bonne Loi déclinait graduellement et que l'œuvre du Buddha était menacée, les Mahāyānasūtra commencèrent à se répandre dans le monde. Le bodhisattva Nāgārjuna découvrit dans le palais des Nāga sept coffres précieux remplis de Mahāyānasūtra. En 90 jours il les récita et retint par cœur les recensions courtes en 100.000 *gāthā*. Plus tard le bodhisattva Vasubandhu devait renouveler cet exploit.

Nāgārjuna et ses émules propagèrent les Mahāyānasūtra, mais, pour s'adapter aux auditeurs de facultés faibles, ils se bornèrent

[1] *Sur la formation du Mahāyāna*, Asiatica (Festschrift F. Weller), Leipzig, 1954, p. 381-386; *Mañjuśrī*, T'oung Pao, XLVIII, 1960, p. 40-46, 61-73.

à résumer ou à condenser la recension en 100.000 *gāthā*. C'est ainsi que la Prajñāpāramitā fut d'abord connue en Chine par un *Tao-hing-p'in* en 8.000 *gāthā* (*Aṣṭasāhasrikā*) traduit en 179 p.C. par Lokakṣema (T 224), puis par un *Kouang-tsan-king* en 25.000 *gāthā* (Pañcaviṃśatisāhasrikā) traduit en 286 par Dharmarakṣa (T 222). De l'Avataṃsaka les Chinois ne disposèrent jamais que d'une recension en 36.000 *gāthā* traduite par Buddhabhadra en 418-420 (T 278) et d'une recension en 40.000 *gāthā* mise en chinois par Śikṣānanda en 695-699 (T 279). Pourtant, selon des renseignements fournis par l'Indien Jinagupta, vers 560, il existait au Khotan, plus exactement à Karghalik, une collection de douze Mahāyānasūtra comptant chacun 100.000 *gāthā*.

La tradition indienne n'a d'autre but que d'attribuer aux Mahāyānasūtra qui s'étaient développés au cours des temps, une antiquité égale à celle du *tripiṭaka* hînayâniste remontant directement à Śākyamuni. Historiquement parlant, cette tradition est sans valeur et ne fournit aucune donnée exacte sur la date des Mahāyānasūtra en général ou du Vkn en particulier. Toutefois on retiendra que, selon son comput, c'est seulement cinq siècles après le Nirvāṇa de Śākyamuni que les Mahāyānasūtra commencèrent à se répandre dans le monde.

II. — LE *TERMINUS AD QUEM* DU VKN

A défaut d'indication plus précise, le *terminus ad quem* du Vkn nous est fourni par la date de publication de la plus ancienne traduction chinoise. Les catalogues chinois dépouillés au début de cette Introduction donnent Yen Fo-t'iao (188 p.C.) et Tche K'ien (entre 222 et 229) comme les deux premiers traducteurs du Vkn, mais leurs allégations ne doivent pas être acceptées les yeux fermés.

Sur Yen Fo-t'iao [2] nous disposons de documents du III[e] siècle reproduits dans le Tch'ou san-tsang ki tsi (T 2145) de Seng-yeou :

1. K. 10, p. 69 *c* : Une préface de Yen a-tche-li (ācārya) Feou-t'iao à son propre ouvrage intitulé *Cha-mi che houei tchang-kiu* « Commentaire sur les dix (sortes) d'Intelligences (à l'usage) des śrā-

[2] Sur cet auteur, voir H. MASPERO, *Communautés et moines bouddhistes chinois aux II[e] et III[e] siècles*, BEFEO, X, 1910, p. 228-229; P. PELLIOT, dans T'oung Pao, XIX, 1920, p. 344-345, note 64; E. ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, 1959, p. 34.

maṇera ». Bien que le titre manque de précision, il s'agit vraisemblablement d'explications sur les dix *śikṣāpada* du novice (Vinaya, I, p. 83-84; Aṅguttara, I, p. 211). Dans cette préface, Yen Fo-t'iao fait l'éloge du bodhisattva d'origine parthe Ngan Che-kao « qui répandit la Loi du Buddha en pays des Han ».

2. K. 7, p. 50 *a* : Une vieille préface remontant au début du III[e] siècle et rédigée par un inconnu concernant une traduction du Fa-kiu king (Dharmapada). Il y est dit (l. 6-8) : « Autrefois, Lan-t'iao, le marquis parthe Che-kao, le commandant [Ngan Hiuan] et Yen Fou-t'iao, traduisant le *hou* (sanskrit) en langue des Han (*chinois*), trouvèrent la (vraie) méthode : ils passent pour les (traducteurs) Inimitables (*nan-ki*) ». Il en résulte que Yen Fo-t'iao appartenait à l'équipe de traducteurs qui illustra l'Église de Lo-yang dans la deuxième moitié du II[e] siècle.

3. K. 6, p. 46 *c* : Une préface de K'ang Seng-houei, Sogdien arrivé à Kien-ye (Nankin) en 247, à la traduction du Fa-king king = Ugradattaparipṛcchā (T 322; OKC 760, n° 19), section du Ratnakūṭa. On y lit (l. 2-6) que le *k'i-tou-yu* (commandant de cavalerie) Ngan Hiuan et Yen Fo-t'iao, ce dernier de Lin-houai (localité du Ngan-houei), traduisirent le Fa-king king : le commandant l'exposa à haute voix et Yen t'iao la reçut au pinceau.

4. K. 13, p. 96 *a* : Une notice biographique sur Ngan Hiuan, due à un inconnu. Il y est dit que [Ngan] Hiuan et le śramane Yen Fo-t'iao traduisirent le Fa-king king en collaboration (l. 14), que le second composa en outre le Che-houei (l. 19) et qu'ils furent appelés, avec Ngan Che-kao, les trois traducteurs Inimitables (l. 18).

Sur la base de ces documents, le Tch'ou san-tsang ki tsi (k. 2, p. 6 *c* 3-4) ne reconnaît que deux œuvres à Yen Fo-t'iao : la traduction du Fa-king king et la composition du Che-houei.

Dans son Kao seng tchouan (T 2059, k. 1, p. 324 *c*), composé entre 519 et 544, Houei-kiao répète presque sans changements les renseignements fournis par le Tch'ou san-tsang ki tsi.

Le Tchong king mou lou (T 2146, k. 1, p. 119 *a*) compilé en 594 par Fa-king et son équipe mentionne la traduction du Fa-king king par Ngan Hiuan et Fo-t'iao. Il signale quatre traductions du Vkn, mais celle de Yen Fo-t'iao n'y figure pas.

Il s'ensuit que jusqu'à la fin du VI[e] siècle, les Chinois ignoraient tout d'une traduction du Vkn par Yen Fo-t'iao. Le premier à la

mentionner fut le Li tai san pao ki (T 2034, p. 54 *a* 14), reproduit par les catalogues subséquents [3]. Le K'ai yuan che kiao mou lou (T 2154, p. 483 *a* 19-20) date cette traduction de la cinquième année de la période *tchong-p'ing* (188).

Pour attribuer à Yen Fo-t'iao la première traduction du Vkn, ces catalogues des VII[e] et VIII[e] siècles se réfèrent à deux vieux catalogues déjà perdus au VI[e] siècle : le Kou lou et le Tchou Che-hing Han lou. Mais, selon la tradition [4], le Kou lou daterait du règne de l'empereur Che Houang-ti qui régna de 221 à 208 av. J.-C. On ne voit pas comment un catalogue du III[e] siècle avant notre ère ait pu signaler l'ouvrage d'un auteur (Yen Fo-t'iao) qui vécut au II[e] siècle de notre ère.

Bien plus, Tche Min-tou qui publia, entre 290 et 307, une édition combinée des versions existantes du Vkn [5], n'aurait pas manqué d'utiliser la traduction de Yen Fo-t'iao si elle avait existé, ou, tout au moins, il l'aurait signalée dans sa préface qui nous est conservée. Or ce n'est point le cas.

Il faut en conclure que l'« ancienne » *(kou)* traduction du Vkn par Yen Fo-t'iao n'a jamais existé, mais que les Chinois du VII[e] siècle ne considéraient pas la traduction du Vkn par Tche K'ien entre 222 et 229 comme la plus ancienne traduction et pensaient qu'un laps de temps considérable s'était écoulé entre la rédaction originale du Vkn et la version de Tche K'ien.

Cette dernière nous est parvenue : c'est le T 474. Son authenticité ne peut être contestée : elle fut utilisée comme texte de base par Tche Min-tou dans son édition combinée des Vimalakīrtisūtra (*ca* 290-307) et elle est mentionnée par tous les catalogues chinois qui lui assignent pour date la période *houang-wou* (222-229) des Wou. Par une erreur que je ne m'explique pas, le Tch'ou san-tsan ki tsi (T 2145, p. 6 *c* 14) donne cette traduction pour perdue.

Le *terminus ad quem* de la rédaction originale du Vkn est constitué par cette première traduction chinoise exécutée entre 222 et 229 p.C.

*

Mais à cette date, le Vkn faisait déjà autorité en Inde, où l'école mahâyâniste des Mādhyamika ou Śūnyavādin était en pleine formation. L'époque était proche où Nāgārjuna, le grand maître de l'école, allait publier ses Mūlamadhyamakakārikā ou Madhyamakaśāstra en 445 stances, son Dvādaśamukhaśāstra en 26 stances, sa Daśabhūmikavibhāṣā et peut-être d'autres ouvrages encore. Āryadeva, son disciple immédiat, publiera de son côté ses célèbres Centuries (Śatakaśāstra et Catuḥśataka) [6].

3 Voir ci-dessus, p. 2-3.

4 Voir ci-dessus, p. 2, note 3.

5 Voir ci-dessus, p. 7.

Sans doute le Vkn n'est-il point cité nommément dans ces stances dont l'extrême concision ne se prêtait à aucune référence. En revanche, il est abondamment invoqué [7] dans le Mahāprajñāpāramitopadeśa (en abrégé, Upadeśa), volumineuse encyclopédie du bouddhisme mādhyamika. Kumārajīva, qui traduisit cet ouvrage de 402 à 404, l'attribue à Nāgārjuna lui-même, mais M. R. Hikata [8] y a relevé quantité de passages qui ne peuvent provenir que du traducteur Kumārajīva ou d'auteurs non-indiens et, selon M. P. Demiéville, l'attribution de l'Upadeśa à Nāgārjuna repose sur une légende qui avait cours au Kaśmīr au IV[e] siècle : « Il s'agirait en réalité d'une œuvre composée au Kaśmīr ou dans le Nord-Ouest de l'Inde par un auteur ou, plus probablement, par une équipe d'auteurs anonymes qui s'avèrent encore nourris de la tradition du Petit Véhicule » [9].

Tous ces ouvrages mādhyamika ne furent traduits en chinois qu'au début du V[e] siècle, par Kumārajīva [10]. A cette époque, Nāgārjuna et ses émules étaient déjà entrés dans la légende ainsi que le démontre la rocambolesque *Biographie* de *Nāgārjuna* (Long-chou p'ou-sa tchouan, T 2047) attribuée abusivement à Kumārajīva. Elle mêle Nāgārjuna à d'invraisemblables aventures et le fait vivre plus

6 On trouvera dans J. May, *Candrakīrti Prasannapadā*, Paris, 1959, p. 22-45, une bibliographie complète du Madhyamaka. Ajoutons que le Dvādaśamukhaśāstra de Nāgārjuna a été restitué en sanskrit par N. A. Sastri, Visva-Bharati Annals, VI, 1954, p. 165-231.

7 Voir ci-dessous, p. 91.

8 R. Hikata, dans son Introduction au Suvikrāntavikrāmin, Fukuoka, 1958, p. LII et suiv.

9 P. Demiéville dans *Inde Classique*, II, Paris, 1953, p. 443.

10 Selon les catalogues chinois, Kumārajīva traduisit en 404 le Śatakaśāstra d'Āryadeva avec le comm. du bodhisattva *(k'ai-che)* Vasu (T 1569); en 404-405 l'Upadeśa « de Nāgārjuna » (T 1509); en 409 le Dvādaśamukhaśāstra de Nāgārjuna (T 1568); en 409 le Madhyamakaśāstra de Nāgārjuna avec le commentaire de Piṅgala (T 1564); plus tard encore la Daśabhūmikavibhāṣā de Nāgārjuna (T 1521).

de 300 ans, chiffre que les biographies postérieures iront jusqu'à doubler [11].

Il n'en demeure pas moins que le Madhyamaka prit son essor et définit ses positions philosophiques essentielles au cours du IIIe siècle de notre ère; le nom de Nāgārjuna lui reste indissolublement attaché, sinon comme son fondateur, à tout le moins comme son représentant le plus illustre.

Dans l'étude chronologique qui nous occupe, il importerait de connaître sa date, ne fût-ce qu'approximativement. Résumant quantité de travaux antérieurs, M. WINTERNITZ [12] conclut : « It is a good working hypothesis, though nothing more, that he lived in the latter half of the 2nd century A.D. » : c'est la date généralement acceptée. Pourtant, faisant état de légendes associant Nāgārjuna à Kaniṣka, Śātavāhana et Nahapāna, S. LÉVI [13] et D. R. SHACKLETON BAILEY [14] font naître Nāgārjuna au Ier siècle. Le dernier propose les dates suivantes :

70 p.C. : Naissance de Nāgārjuna.
90 p.C. : Naissance d'Āryadeva.
105 p.C. : Naissance de Mātṛceṭa.
128 p.C. : Avènement de Kaniṣka I. — *Suhṛllekha* de Nāgārjuna.
145 p.C. : Conversion de Mātṛceṭa.
170 p.C. : Épitre à Kaniṣka II de Mātṛceṭa.

Mais ces rapprochements entre philosophes et souverains sont pratiquement sans valeur, les bouddhistes s'étant toujours efforcés de rattacher leurs grands hommes à des souverains illustres : Moggaliputtatissa et Upagupta à Aśoka, Aśvaghoṣa, Nāgārjuna, Pārśva, Saṃgharakṣa, etc., à Kaniṣka. Dans le même état d'esprit, ils attribuent à Kaniṣka un concile bouddhique qui n'est qu'un pastiche de celui d'Aśoka.

Les sources chinoises dépouillées dans la *Chronologie* de l'Encyclopédie de Mochizuki (p. 78) placent la naissance de Nāgārjuna en l'an 200, 300, 500, 530, 600, 700 ou 800 après le Nirvāṇa du Buddha. Ces contradictions s'expliquent en partie par des divergen-

11 Cf. la bibliographie sur la vie de Nāgārjuna dans É. LAMOTTE, Introduction au *Traité*, Louvain, 1944, p. XI-XIV.
12 *History of Indian Literature*, II, Calcutta, 1933, p. 342.
13 *Kaniṣka et Śātavāhana*, J.A., 1936, p. 61-121.
14 *The Śatapañcāśatka of Mātṛceṭa*, Cambridge, 1951, p. 9.

ces concernant la date du Nirvāṇa sur laquelle les Chinois et leurs informateurs indiens ou sérindiens n'ont jamais été fixés [15].

Sans vouloir traiter en quelques lignes un sujet si compliqué, je me bornerai ici à relever les renseignements les plus anciens fournis par Kumārajīva, ses disciples et ses contemporains sur la date de Nāgārjuna.

Dans une note, datée de 568 p.C., du Eul kiao louen de Tao-ngan [16], reproduit par Tao-siuan (596-667) dans son Kouang hong ming tsi (T 2103, k. 8, p. 142 *a* 18-20), on lit :

Selon la chronologie du dharmācārya Che (Kumārajīva) et le *Che tchou ming* (Pilier inscrit de la région de Wou-hing), d'accord avec les *Printemps et Automnes* (Chronique de la principauté de Lou), le Tathāgata naquit la 5e (rectification : 4e) année du roi Houan des Tcheou, rang cyclique *yi-tch'eou* (716 *a.C.*). Il quitta la maison, la 23e (rectification : 22e) année du roi Houan, rang cyclique *kouei-wei* (698 *a.C.*). Il atteignit l'illumination, la 10e année du roi Tchouang, rang cyclique *kia-wou* (687 *a.C.*). Il entra en Nirvāṇa, la 15e année du roi Siang, rang cyclique *kia-chen* (637 *a.C.*) : ce qui fait jusqu'aujourd'hui (568 *p.C.*) 1205 années.

Si la note est authentique — mais qui pourrait la garantir? — il s'agit là d'une correction apportée par Kumārajīva à une chronologie pseudo-historique qui eut cours en Chine jusqu'au début du VIe siècle et qui plaçait la naissance (et non pas l'illumination) de Śākyamuni le 8e jour du 4e mois de la 10e année du roi Tchouang (687 a.C.) [17].

Selon la note que nous venons de citer, Kumārajīva fixait le Nirvāṇa en 637 a.C. Ceci nous renseigne sur la chronologie du Madhyamaka telle que Kumārajīva, ses disciples et ses contemporains la concevaient aux IVe et Ve siècle de notre ère, car c'est en années du Nirvāṇa qu'ils dataient les grands docteurs Aśvaghoṣa, Nāgārjuna, Āryadeva et Harivarman.

La 8e année de la période *hong-che* (408 p.C.) [18], Kumārajīva traduisit le Tch'eng che louen (Satyasiddhiśāstra, T 1646) d'Hari-

15 Cf. A. BAREAU, *La date du Nirvāṇa*, J.A., 1953, p. 46-47.
16 Il ne s'agit pas du célèbre Tao-ngan du IVe siècle.
17 Cf. E. ZÜRCHER, *Conquest* ..., p. 271-272.
18 Selon le *Li* (T 2034, k. 8, p. 78 *c* 22). — D'après le *K'ai* (T 2154, k. 4, p. 513 *a* 18) la traduction commença le 8e jour du 9e mois de la 13e année *hong-che* (11 octobre 411) et se termina le 15e jour du 9e mois de la 14e année *hong-che* (4 novembre 412). La date proposée par le *Li* est préférable, Kumārajīva étant probablement mort en 409.

varman, et ordonna à son disciple Seng-jouei de le commenter. Après la mort de Kumārajīva, survenue en 413 ou, plus probablement, en 409, Seng-jouei mit par écrit les derniers enseignements de son maître et composa une préface au Satyasiddhiśāstra. Celle-ci est citée en extraits par Ki-tsang (549-623) dans ses commentaires sur le Śatakaśāstra d'Āryadeva (Po louen chou, T 1827), le Madhyamakaśāstra de Nāgārjuna (Tchong kouan louen chou, T 1824) et les Trois traités (San louen hiuan yi, T 1852).

T 1827, k. 1, p. 233 *a* 8-14 : Le maître [Seng]-jouei, dans la préface au Satyasiddhiśāstra qu'il fit après la mort de son maître Che (Kumārajīva), cite une parole de celui-ci : « Après le Nirvāṇa du Buddha, en l'an 350, Ma-ming (Aśvaghoṣa) naquit; en 530, Long-chou (Nāgārjuna) naquit ». Il dit encore : « Aśvaghoṣa illustra la fin de la Bonne Loi (*saddharma*); Nāgārjuna apparut au début de la Loi contrefaite (*pratirūpaka*) » ... [19] [Seng]-tchao et [Seng]-jouei disent ensemble que T'i-p'o (Āryadeva) est né dans les 800 ans et plus ».

T 1824, k. 1, p. 18 *b* 23-25 : A quel moment de la Loi contrefaite (*pratirūpakadharma*) Nāgārjuna naquit-il? Le maître [Seng]-jouei, dans sa préface au Satyasiddhiśāstra, cite une parole de son maître Lo-che (Kumārajīva) et dit : « Aśvaghoṣa naquit en l'an 350, et Nāgārjuna en l'an 530 ».

T 1852, p. 3 *c* 10-14 : Autrefois, le dharmācārya Lo-che (Kumārajīva), après avoir traduit le Satyasiddhiśāstra, ordonna à Seng-jouei de le commenter. Après la mort du maître Kumārajīva, Seng-jouei mit par écrit ses derniers enseignements et composa la préface du śāstra; il dit : « Le Satyasiddhiśāstra fut composé par un savant du Hīnayāna, du pays de Ki-pin (Kaśmīr), dans les 890 ans après le Nirvāṇa du Buddha, Harivarman, le plus illustre des disciples de Kumarāta ».

Ces notices qui présentent quelques variantes peuvent prêter à confusion : deux interprétations sont possibles :

a. Aśvaghoṣa et Nāgārjuna naquirent respectivement en 350 et 530 après le Nirvāṇa. Selon le système chronologique de Kumārajīva décrit plus haut, le Nirvāṇa se situe en 637 a.C. Il s'ensuit qu'Aśvaghoṣa naquit en 637 — 350 = 287 a.C., et Nāgārjuna en 637 — 530 = 107 a.C.

b. Aśvaghoṣa naquit en 350 après le Nirvāṇa (287 a.C.), et Nāgārjuna 530 ans après Aśvaghoṣa [20], ou 350 + 530 = 880 ans après le Nirvāṇa, ce qui donne 243 p.C.

19 Sur la durée respective du *saddharma* et du *pratirūpaka* voir LAMOTTE, *Histoire*, p. 211-217.

20 Un écart de 530 ans entre Aśvaghoṣa et Nāgārjuna est plus qu'invraisem-

C'est évidemment cette dernière date qui fut adoptée par Kumārajīva, ses disciples Seng-tchao et Seng-jouei et son contemporain Houei-yuan.

Dans sa *Biographie d'Āryadeva* (T'i-p'o p'ou-sa tchouan, T 2048, p. 186 *c* 8; 187 *a* 18), Kumārajīva fait de Nāgārjuna le maître et le prédécesseur d'Āryadeva. Il s'agit là d'une tradition bien établie et qui sera reproduite au cours des siècles [21].

Or les disciples et contemporains de Kumārajīva plaçaient invariablement Āryadeva dans les « 800 ans et plus » après le Nirvāṇa :

a. Seng-tchao, disciple de Kumārajīva, arriva avec lui à Tch'ang-ngan en 401 et y travailla jusqu'à sa mort survenue en 414. Il composa avec des notes de Kumārajīva son fameux commentaire sur le Vkn (Tchou Wei-mo-kie king, T 1775) et rédigea, entre autres, une préface à la traduction du Śatakaśāstra (T 1569) par Kumārajīva. Dans cette préface, qui nous est conservée (T 1569, p. 167 *c* 12; Tch'ou, T 2145, k. 11, p. 77 *b* 12), il est dit : « Après le Nirvāṇa du Buddha, 800 ans et plus, il y eut un grand lettré *pravrajita*, nommé T'i-p'o (Āryadeva) ».

b. On a vu plus haut que Seng-jouei, autre disciple de Kumārajīva, était du même avis.

Enfin Houei-yuan (334-417), le maître du Lou chan, qui fut en relations étroites avec Kumārajīva, écrit dans sa préface au Ta tche louen tch'ao (T 2145, k. 10, p. 75 *b* 27-29) : « Il y eut un lettré éminent du Mahāyāna, nommé Long-chou (Nāgārjuna); il naquit en Inde et provenait d'une famille de brâhmanes ... Il partagea le destin des 900 ans après le Nirvāṇa (接九百之運) ».

Donc, lorsque Kumārajīva et son entourage placent la naissance de Nāgārjuna en 530, il faut comprendre en 530 après Aśvaghoṣa qui naquit lui-même en 350 après le Nirvāṇa. Ainsi Nāgārjuna né en 880 après le Nirvāṇa (= 243 p.C.) a vécu au cours du IX[e] siècle après le Nirvāṇa et a pu être le maître d'Āryadeva que toutes les sources situent en « 800 et plus » après le Nirvāṇa. En résumé, les données chronologiques fournies par Kumārajīva et qui

blable, mais les nombreux faux qui circulaient en Chine sous le nom d'Aśvaghoṣa rendaient sa datation impossible.

21 Cf. Fou fa tsang, T 2058, k. 6, p. 318 *c*; Hiuan-tsang, dans T. WATTERS, *Travels*, II, p. 100, 200, et S. BEAL, *Life*, p. 135; Yi-tsing, tr. J. TAKAKUSU, p. 181; Bu-ston, II, p. 130; Tāranātha, p. 83.

représentent la tradition kaśmîrienne du IVe siècle s'interprètent de la façon suivante :

637 a.C. : Nirvāṇa du Buddha.
287 a.C. : Naissance d'Aśvaghoṣa.
243 p.C. : Naissance de Nāgārjuna auquel succède Āryadeva.
253 p.C. : Composition du Satyasiddhiśāstra par Harivarman.

Deux indices, relevés par M. R. Hikata [22], permettent de contrôler l'exactitude de la date 243 p.C. proposée pour la naissance de Nāgārjuna.

a. En fait Kumārajīva ne fut pas le premier à traduire des œuvres de Nāgārjuna. L'Upadeśa (T 1509) cite au moins une fois (k. 49, p. 411 *a* 29) le Daśabhūmikasūtra appelé à former la 22e section de l'Avataṃsaka. Nāgārjuna composa sur ce sūtra un commentaire intitulé Daśabhūmikavibhāṣā que Kumārajīva traduisit à la fin de la période *hong-che*, probablement en 408, sous le titre de Che tchou p'i-p'o-cha louen (T 1521). Or les catalogues chinois rangent parmi les œuvres traduites par Dharmarakṣa à Tch'ang-ngan, entre 265 et 313 p.C., un P'ou-sa houei-kouo king 菩薩悔過經 Cette traduction est signalée dans le *Tch'ou* (T 2145, k. 2, p. 8 *b* 17), et le *Li* (T 2034, k. 6, p. 63 *a* 23) qui remarquent : « Le colophon dit que c'est un extrait du Daśabhūmikaśāstra de Nāgārjuna ». Il en résulte qu'une œuvre de Nāgārjuna était déjà parvenue en Chine vers 265 p.C.

b. Kumārajīva, auteur supposé du Long-chou p'ou-sa tchouan (T 2047), termine sa notice en remarquant (p. 185 *b* 2-3; 186 *b* 28-29) : « Depuis que Nāgārjuna a quitté ce monde jusqu'aujourd'hui, plus de cent ans sont passés ». Si cette biographie, mentionnée pour la première fois dans le Li tai san pao ki (T 2034, k. 8, p. 79 *a* 7), a vraiment été rédigée au début du Ve siècle de notre ère, la mort de Nāgārjuna serait survenue vers la fin du IIIe siècle.

Il semble donc bien que, pour Kumārajīva et son école, Nāgārjuna se situe entre 243 et 300 p.C. [23].

Mais Nāgārjuna était l'élève du brâhmane Rāhulabhadra, auteur d'un Prajñāpāramitāstotra qui figure généralement en tête des

22 Introduction au Suvikrāntavikrāmin, p. LII-LIII, en note.

23 Selon la *Tibetische Lebensbeschreibung Śākyamuni's* tr. A. Schiefner, St. Peterb., 1848, p. 310, Nāgārjuna vécut 60 ans. D'autres sources le font vivre 100, plus de 200, plus de 300, 529 ou 571, 600 ans. Il faut aussi tenir compte des naissances antérieures de Nāgārjuna, réincarnation d'Ānanda (cf. P. Demiéville, BEFEO, XXIV, 1924, p. 218, 227-228).

manuscrits sanskrits des Prajñā et qui est reproduit au long dans l'Upadeśa [24]. On y trouve formulées les principales thèses du Madhyamaka. Ceci donnerait à penser que la phase « nāgārjunienne » du Madhyamaka couvrit tout le IIIe siècle p.C. et déborda largement sur le IVe.

*

Cette longue digression jette quelque lumière sur la date du Vkn qui, entre autres Mahāyānasūtra, fut l'une des sources du Madhyamaka. Il convient de le placer au plus tard au IIe siècle de notre ère.

On a vu plus haut (p. 66) comment il était étroitement lié aux plus anciennes portions ou recensions connues des Prajñāpāramitā, du Ratnakūṭa, de l'Avataṃsaka et du Mahāsaṃnipāta.

Un indice interne vient confirmer cette haute antiquité. Ce sont seulement les Prajñāpāramitā élargies (Pañcaviṃśatisāh., p. 214-225; Śatasāh., p. 1454-1473; Aṣṭadaśasāh., T 220, k. 490-491, p. 490 *b* - 497 *b*) qui font mention des Terres *(bhūmi)* des Bodhisattva. L'Aṣṭasāhasrikā, le plus ancien texte connu des Prajñā, n'en souffle pas mot. Le Vkn qui, lui aussi, reste muet à ce sujet, se range parmi les plus anciens Mahāyānasūtra.

Quand ceux-ci ont-ils donc débuté ? La tradition indienne mahâyâniste veut que ce soit 500 ans après le Nirvāṇa, mais sans nous fournir aucun synchronisme valable. Certains auteurs modernes, « roughly speaking », situent l'élaboration du « basic text » des Prajñā entre 100, voire 200 a.C., et 100 p.C. En fait, l'état actuel de l'information ne permet aucune hypothèse sur le *terminus a quo* des Mahāyānasūtra.

VI

LES DIVISIONS DU VKN

Dans les trois versions chinoises qui nous sont parvenues, le Vkn compte 14 chapitres portant à peu près les mêmes titres. Je reproduis ici le tableau synoptique dressé par H. Hashimoto, *A Study of the True Character of the Vimalakīrtinirdeśa*, Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū, VII, 1958, p. 216.

24 Cf. Nāgārjuna, *Traité*, p. 1060, note 2.



品 \ 譯	支謙	Ⓐ	Ⓑ	羅什		玄奘	
I	佛國	Ⓐ 卷上	Ⓑ 卷上	佛國	卷上	序	卷一
II	善權			方便		顯不思議方便善巧	
III	弟子			弟子		聲聞	卷二
IV	菩薩			菩薩		菩薩	
V	諸法言		Ⓑ 卷中	文殊師利問疾	卷中	問疾	卷三
VI	不思議			不思議		不思議	
VII	觀人物	Ⓐ 卷下		觀衆生		觀有情	卷四
VIII	如來種			佛道		菩提分	
IX	不二入			入不二法門		不二法門	
X	香積佛		Ⓑ 卷下	香積佛	卷下	香台佛	卷五
XI	菩薩行			菩薩行		菩薩行	
XII	見阿閦佛			見阿閦佛		觀如來	
XIII	法供養			法供養		法供養	卷六
XIV	囑累彌勒			囑累		囑累	
大藏正本	pp. 519 a—536 c			pp. 537 a—557 b		pp. 557 c—588 a	

La version tibétaine du Kandjour ne compte que 12 chapitres dont voici les titres :

1. *Saṅs rgyas kyi źiṅ yoṅs su dag pa gleṅ gźi* : Introduction (ayant trait) à la purification des champs de Buddha.

2. *Thabs la mkhas pa bsam gyis mi khyab pa* : L'inconcevable habileté salvifique.

3. *Ñan thos daṅ byaṅ chub sems dpaḥ gtaṅ bar rmas pa* : Le refus d'interroger des Śrāvaka et des Bodhisattva.

4. *Na ba yaṅ dag par dgaḥ bar bya ba* : Consolations au malade.

5. *Rnam par thar pa bsam gyis mi khyab pa bstan pa* : Enseignement sur la libération inconcevable.

6. *Lha mo* : La déesse.

7. *De bźin gśegs paḥi rigs* : La famille du Tathāgata.

8. *Gñis su med paḥi chos kyi sgor ḥjug pa* : Introduction à la doctrine de la Non-dualité.

9. *Sprul pas źal zas blaṅs pa* : Prise de la nourriture par (le bodhisattva) fictif.

10. *Zad pa daṅ mi zad pa źes bya baḥi chos kyi rdzoṅs* : Prédication sur le Périssable et l'Impérissable.

11. *Ḥjig rten gyi khams mṅon par dgaḥ ba blaṅs pa daṅ de bźin

gśegs pa mi ḥkhrugs pa bstan pa* : Prise de l'univers Abhirati et vision du tathāgata Akṣobhya.

12. *Sṅon gyi sbyor ba daṅ dam paḥi chos gtaṅ ba* : Antécédents et Dépôt de la Bonne Loi.

Le lecteur retrouvera aisément le début de ces chapitres en consultant la concordance des versions du Vkn qui figure au début de cette introduction.

Voici maintenant un tableau synoptique du contenu du Vkn selon les versions tibétaines et chinoises avec les titres restitués en sanskrit :

Kandjour.	Tche K'ien.	Kumārajīva.	Hiuan-tsang.
I. *Buddhakṣetrapariśodhananidānam.*	I. *Buddhakṣetram.*	I. *Buddhakṣetram.*	I. *Nidānam.*
II. *Acintyam upāyakauśalyam.*	II. *Upāyakauśalyam.*	II. *Upāyāḥ.*	II. *Acintyam upāyakauśalyam.*
III. *Śrāvakabodhisattvānāṃ praśnatyāgaḥ.*	III. *Śrāvakāḥ.*	III. *Śrāvakāḥ.*	III. *Śrāvakāḥ.*
	IV. *Bodhisattvāḥ.*	IV. *Bodhisattvāḥ.*	IV. *Bodhisattvāḥ.*
IV. *Glānasaṃmodanam.*	V. *Dharmavacanam.*	V. *Mañjuśriyo glānapṛcchā.*	V. *Glānapṛcchā.*
V. *Acintyavimokṣanirdeśaḥ.*	VI. *Acintyam.*	VI. *Acintyam.*	VI. *Acintyam.*
VI. *Devī.*	VII. *Sattvasaṃdarśanam.*	VII. *Sattvasaṃdarśanam.*	VII. *Sattvasaṃdarśanam.*
VII. *Tathāgatagotram.*	VIII. *Tathāgatagotram.*	VIII. *Tathāgatagotram.*	VIII. *Bodhyaṅgāni.*
VIII. *Advayadharmamukhapraveśaḥ.*	IX. *Advayapraveśaḥ.*	IX. *Advayadharmamukhapraveśaḥ.*	IX. *Advayadharmamukham.*
IX. *Nirmitena bhojanādānam.*	X. *Sugandhakūṭas tathāgataḥ.*	X. *Sugandhakūṭas tathāgataḥ.*	X. *Sugandhakūṭas tathāgataḥ.*
X. *Kṣayākṣayam iti dharmavisarjanam.*	XI. *Bodhisattvacaryā.*	XI. *Bodhisattvacaryā.*	XI. *Bodhisattvacaryā.*
XI. *Abhiratilokadhātor grahaṇam, Akṣobhyasya tathāgatasya darśanam.*	XII. *Akṣobhyas tathāgataḥ.*	XII. *Akṣobhyas tathāgataḥ.*	XII. *Tathāgatasya darśanam.*
XII. *Pūrvayogaḥ, saddharmasya parīndanā.*	XIII. *Dharmapūjā.*	XIII. *Dharmapūjā.*	XIII. *Dharmapūjā.*
	XIV. *Maitreye parīndanā.*	XIV. *Parīndanā.*	XIV. *Parīndanā.*

VII

LA LOCALISATION DU VKN

Les vieux exégètes attachent une grande importance aux lieux et aux assemblées dans lesquels les Sūtra ont été prêchés. L'action du Vkn est un va-et-vient entre l'Āmrapālīvana et la maison de Vimalakīrti à Vaiśālī (Basarh, district de Muzaffarpur, au Tirhut), avec un court déplacement dans l'univers Sarvagandhasugandhā (région du zénith).

I. Dans l'Āmrapālīvana de Vaiśālī (ch. I). — Le buddha Śākyamuni y prêche la Loi, entouré d'une immense assemblée de Śrāvaka, de Bodhisattva et de Deva.

Ratnākara, accompagné de 500 jeunes Licchavi, vient l'y trouver (I, § 7).

II. Dans la demeure de Vimalakīrti (ch. II). — Vimalakīrti, demeuré chez lui, simule une maladie (II, § 1) ; les notables de la ville viennent en foule s'enquérir de sa santé (II, § 7).

III. Dans l'Āmrapālīvana de Vaiśālī (III-IV, § 1). — Śākyamuni invite tour à tour dix Śrāvaka, trois Bodhisattva et un Upāsaka à aller prendre des nouvelles de la santé de Vimalakīrti. Tous refusent. Seul, Mañjuśrī accepte la mission.

IV. Dans la demeure de Vimalakīrti (IV, § 2 - IX, § 4). — Mañjuśrī, accompagné par une foule énorme de Śrāvaka, de Bodhisattva et de Deva, quitte l'Āmrapālīvana et se rend chez Vimalakīrti (IV, § 2). L'assemblée prend place sur des trônes énormes envoyés expressément par le tathāgata Merupradīparāja de l'univers Merudhvajā (V, § 7).

V. Dans l'univers Sarvagandhasugandhā (IX, § 5-8). — Sur l'ordre de Vimalakīrti, un bodhisattva fictif se rend dans l'univers en question, demande au tathāgata Sugandhakūṭa quelques restes de sa nourriture et obtient satisfaction.

VI. Dans la demeure de Vimalakīrti (IX, § 9-18). — Le bodhisattva fictif, accompagné d'innombrables Bodhisattva de l'univers Sarvagandhasugandhā, rejoint la demeure de Vimalakīrti (IX, § 9).

VII. Dans l'Āmrapālīvana de Vaiśālī (X-XII). — Toute l'assemblée réunie chez Vimalakīrti se transporte dans l'Āmrapālīvana, auprès de Śākyamuni (X, § 2). A un moment donné, les Bodhisattva de l'univers Sarvagandhasugandhā quittent l'Āmrapālīvana

pour regagner leur univers (X, § 20). L'univers Abhirati du tathāgata Akṣobhya est introduit miraculeusement dans l'Āmrapālīvana, puis remis en place (XI, § 4-7).

*

Dans l'esprit de l'auteur indien, tous ces déplacements sont purement fictifs : simples changements de décors pour donner plus de relief à l'action et au dialogue. Mais les Chinois, positifs et méticuleux, les ont pris à la lettre et, lorsque leurs pèlerins se rendaient à Vaiśālī, ils ne manquaient pas de s'enquérir des divers endroits mentionnés dans le Vkn. Les cicerones, bien entendu, avaient réponse à tout et inventaient au besoin ce qu'ils ignoraient parfaitement. Leurs indications topographiques furent pieusement recueillies par les pèlerins chinois, consignées dans des mémoires et reproduites de siècle en siècle.

1. Fa-hien séjourna en Inde de 402 à 411, et rédigea, entre 414 et 416, un récit de son voyage. Dans ce Fa-hien tchouan, la notice consacrée à Vaiśālī est très brève (T 2085, p. 861 c 13-15) :

> A l'intérieur de la ville de Vaiśālī, dame Āmrapālī construisit un stūpa en l'honneur du Buddha : il se présente encore tel qu'il était primitivement. A trois lis au sud de la ville, à l'ouest de la route, se trouve le jardin que cette même Āmrapālī offrit au Buddha pour qu'il pût y résider [1].

2. Le *Chouei king* « Classique des eaux » est un petit texte traditionnellement attribué à la dynastie Han, mais probablement écrit durant la période des Trois Royaumes (220-265). En 527, Li Taoyuan publia un *Chouei king tchou* « Commentaire sur le Classique des eaux » où il utilise diverses sources. L'une d'elles, le *Wai kouo che* « Matières concernant les royaumes étrangers » de Tche Sengtsai, est la première à mentionner la maison de Vimalakīrti :

> La ville de Vaiśālī a un périmètre de trois *yojana*. La maison de Wei-kie (Vimalakīrti) est au sud du palais dans la grande enceinte, à une distance de 7 lis du palais. Le bâtiment est détruit, et on peut voir seulement la place où il se trouvait [2].

3. Hiuan-tsang, qui visita Vaiśālī vers 635, s'intéressa spécialement aux lieux saints mentionnés dans le Vkn. Les renseignements

[1] Cf. J. LEGGE, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, Oxford, 1886, p. 72.

[2] Cf. L. PETECH, *Northern India according to the Shui-ching-chu*, Rome, 1950, p. 28-30.

qu'il recueillit sont consignés dans le Si-yu-ki de Pien-ki (T 2087, k. 7, p. 908 *b*) publié en 646, et le Ta-T'ang ta ts'eu ngen sseu san tsang fa che tchouan (T 2053, k. 3, p. 235 *c*) publié par Houei-li et Yen-ts'ong en 664 et revu en 688. En voici quelques extraits :

Les fondations de l'ancienne ville de Vaiśālī ont un périmètre de 60 ou 70 lis; le palais a un périmètre de 4 ou 5 lis et compte peu d'habitants. A 5 ou 6 lis au nord-ouest du palais, on arrive à un saṃghārāma où des moines, peu nombreux, professent les doctrines de la secte Saṃmitīya du Hīnayāna. A côté, se trouve un stūpa, là où, autrefois, le Tathāgata prêcha le Vimalakīrtisūtra et où le śreṣṭhiputra Pao-tsi (Ratnākara) et d'autres lui offrirent des parasols précieux (*ratnacchattra*) ...

A trois lis au nord-est du saṃghārāma [situé au bord du Markaṭahrada « Étang du singe »], il y a un stūpa, là où sont les fondations de la maison en ruines de Vimalakīrti : elle présente de nombreuses merveilles. Non loin de là, il y a une demeure sacrée (*chen chö*) : on dirait un tas de briques, mais la tradition veut que ce soit un tas de pierres; c'est l'endroit où le śreṣṭhin Vimalakīrti apparut malade et prêcha la Loi. Non loin de là, il y a un stūpa : c'est la maison en ruines du śreṣṭhiputra Ratnākara. Non loin de là, il y a un stūpa : c'est la maison en ruines de dame Āmrapālī ...

Un peu au sud [du stūpa dit du « Dernier regard »], il y a un vihāra et, devant, un stūpa : c'est l'Āmrapālīvana que cette dame offrit au Buddha [3].

Ici, Hiuan-tsang s'écarte sensiblement de la tradition écrite. Selon le Vkn (I, § 1 et 7), c'est à l'Āmrapālīvana que Śākyamuni prêcha le Sūtra et reçut l'offrande en parasols de Ratnākara et de ses compagnons; pour Hiuan-tsang, ces deux scènes eurent pour théâtre un endroit situé plus au nord, non loin du palais. De plus, le Vkn (II, § 7; IV, § 3) veut que Vimalakīrti ait simulé la maladie dans sa propre demeure, mais pour Hiuan-tsang il s'agirait de deux endroits différents.

4. Une vingtaine d'années après Hiuan-tsang, l'envoyé chinois Wang Hiuan-ts'ö visita Vaiśālī, mesura avec sa tablette les ruines de la maison de Vimalakīrti et lui trouva un *tchang* (dix pieds) de côté. Le fait est signalé dans le Fa yuan tchou lin (T 2122, k. 29, p. 501 *c* 10-13) compilé par Tao-che en 668 :

Pendant la période *hien-king* (656-660) des Grands T'ang, un ordre impérial chargea d'une mission le *wei-tch'ang-che* (chef de la garde et

[3] T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels*, II, Londres, 1905, p. 63, 66-67.

archiviste) Wang Hiuan-ts'ö. C'est pourquoi il se dirigea vers l'Inde. Il passa par la demeure de Tsing-ming (Vimalakīrti). Il la mesura avec sa tablette officielle (*hou*); elle avait exactement dix fois cette dimension (dix *hou*), c'est pourquoi il la surnomma Fang-tchang 方丈 « Le tchang de côté ».

P. Pelliot [4] admet la date de 656-660 proposée par le Fa yuan tchou lin; mais pour S. Lévi [5], Wang Hiuan-ts'ö aurait effectué cette mensuration quelques années auparavant. En effet, le Che kia fang tche de Tao-siuan (T 2088, k. 1, p. 960 *c* 17-21), publié la 1re année *yong-houei* (650), veut que cette mensuration ait eu lieu « récemment », et le Fo tsou t'ong ki (T 2035, k. 39, p. 365 *c* 10-12) de Tche-p'an (1269-1271) situe cet événement en l'an 17 de la période *tcheng-kouan* (643).

5. Quoi qu'il en soit de ce détail, l'expression *fang-tchang* devint traditionnelle en Chine pour désigner la maison de Vimalakīrti. On la trouve sous le pinceau de Yi-tsing (635-713) dans son K'ieou fa kao seng tchouan (T 2066, k. 2, p. 8 *b* 8), de Tchan-jan (711-782) dans son Wei-mo king lio chou (T 1778, k. 7, p. 669 *c* 13-14), de Houei-lin (737-820) dans son Yi ts'ie king yin yi (T 2128, k. 6, p. 342 *b* 11), de Tao-yuan (ca 1004) dans son King tö tch'ouan teng lou (T 2076, k. 6, p. 251 *a* 8-9), etc.

Il ne semble pas que l'expression *fang-tchang* ait eu son pendant en sanskrit. En chinois moderne elle sert encore à désigner l'abbé d'une bonzerie.

VIII

VIMALAKĪRTI DANS LA TRADITION INDIENNE

Le Bodhisattva est, par définition, un être *(sattva)* d'illumination *(bodhi)*. Sa carrière s'enferme entre deux moments cruciaux : 1. La production de la pensée de l'illumination *(bodhicittotpāda)* ou la haute résolution *(adhyāśaya)* de devenir un Buddha pleinement et parfaitement illuminé afin d'assurer le bien et le bonheur

[4] P. Pelliot, *Autour d'une traduction sanscrite du Tao-tö king*, T'oung Pao, XIII, 1912, p. 380, note 2.

[5] S. Lévi, *Les Missions de Wang Hiuan-ts'e dans l'Inde*, JA, 1900, p. 19-20 du tiré à part.

de tous les êtres; 2. L'arrivée à la suprême et parfaite illumination (*anuttarā samyaksaṃbodhiḥ*) qui caractérise les Buddha.

En conséquence, le rôle des Vaipulyasūtra consacrés aux grands Bodhisattva est de nous faire connaître où, quand et devant quel Buddha le Bodhisattva produit son *bodhicitta* et détermine par vœux (*praṇidhāna*) les qualités dont il entend orner son futur champ de Buddha (*buddhakṣetra*), où et quand le même Bodhisattva arrive à la suprême et parfaite illumination. Ainsi, le Sukhāvatīvyūha nous renseigne sur ces deux moments essentiels dans la vie du buddha Amitābha, et en ce qui concerne Mañjuśrī, des indications analogues sont fournies par le Mañjuśrībuddhakṣetraguṇavyūha[1].

En revanche, la tradition indienne est muette sur le *cittotpāda* et l'*abhisaṃbodhi* de Vimalakīrti (en abrégé, Vim.). Ce silence peut s'expliquer par la place relativement modeste tenue par ce Bodhisattva dans l'hagiographie mahâyâniste; mais il trouve aussi sa justification dans le radicalisme philosophique de Vim. pour lequel « l'illumination est déjà acquise par tous les êtres » (III, § 51). Si l'illumination est une propriété innée et universelle, la question de l'arrivée à l'illumination ne se pose pas.

Le Vkn lui-même ne fournit sur son héros que des données assez vagues. A l'époque du buddha Śākyamuni, Vim. était un bodhisattva laïc, résidant à Vaiśālī. Il était marié, père de famille et jouissait d'une grande fortune (II, § 2; VII, § 6). Mais sa présence ici-bas n'était qu'un artifice salvifique (*upāya*) pour convertir les êtres à la Loi du Buddha et aux doctrines du Grand Véhicule. Théoriquement, il ne croyait ni aux êtres ni aux choses; pratiquement, il travaillait au bien et au bonheur de toutes les créatures. De là ses actes contradictoires, relevant à la fois de la sagesse (*prajñā*) et de la grande compassion (*mahākaruṇā*), qui le font apparaître tour à tour comme un sceptique et comme un apôtre (II, § 3-6; III, § 3, 16-18; IV, § 20; VII, § 1; IX, § 19).

Doué d'une éloquence invincible (*apratihatapratibhāna*), il disposait aussi d'un inconcevable pouvoir magique (*ṛddhyabhijñā*) lui permettant de réduire ou d'agrandir à volonté sa demeure (IV, § 3; V, § 7), de vinculer Māra (III, § 63), de transformer un collier en belvédère (III, § 75), de créer des bodhisattva fictifs et de les

1 Voir l'article *Mañjuśrī*, T'oung Pao, XLVIII, 1960, p. 17-23.

dépêcher instantanément dans les univers les plus lointains (IX, § 4, 7), de réduire ces univers et de les emboîter les uns dans les autres (XI, § 5-6), etc.

Vim. qui nie la naissance et la mort des êtres refuse de faire connaître sa provenance à Śāriputra. Cependant le buddha Śākyamuni explique qu'avant d'apparaître en Sahāloka, Vim. résidait dans l'univers Abhirati, régi par Akṣobhya (XI, § 2-3). On n'en saura pas davantage, et il est curieux que Vim. n'intervienne pas dans le long jātaka relaté par Śākyamuni à la fin du Vkn (XII, § 7-15).

*

En dehors du Vkn, Vimalakīrti est encore mentionné dans quelques Sūtra et Śāstra du Grand Véhicule. Voici quelques références qui n'ont pas la prétention d'être complètes.

1. Mahāsaṃnipāta (T 397). — On a vu plus haut (p. 66) que certains textes intervenant dans la compilation de cette somme volumineuse avaient déjà été traduits au III[e], voire au II[e] siècle de notre ère, mais les passages où il est fait mention de Vim. n'appartiennent pas à ces portions les plus anciennes.

T 397, k. 31, p. 216 *b* - 217 *c* : Dans la région de l'est, il est un univers nommé *Wou-leang* (*Apramāṇa*) : là, un buddha nommé *Wou-kong-tö* (Pañcaguṇa) prêche toujours la Bonne Loi et convertit les êtres; là aussi, un bodhisattva nommé *Je-mi* (Sūryaguhya) écoute attentivement la Loi et contemple l'espace. Il aperçoit d'innombrables Bodhisattva se rendant d'est en ouest et demande au buddha où ils vont. Pañcaguṇa lui explique que ces Bodhisattva, répondant à un vœu antérieur de Śākyamuni, se réunissent dans l'univers Sahā de la région de l'ouest, pour y répandre la Loi. Il demande à Sūryaguhya de gagner lui aussi l'univers Sahā avec une *dhāraṇī* miraculeuse. Devant les craintes et les hésitations du bodhisattva, il insiste et lui dit : « Sūryaguhya, n'es-tu pas le Vimalakīrti de l'univers Sahā? Pourquoi craindrais-tu? » Le bodhisattva admet cette identification : « Oui, ce Vimalakīrti-là, c'est moi. En cet univers, je suis présent sous la forme d'un laïc (*avadātavasana*) et j'expose aux êtres les principes de la Loi. Parfois j'apparais comme brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya, śūdra, Īśvaradeva, Śakra devendra, Brahmā deva, Nāgarāja, Asurarāja, Garuḍarāja, Kiṃnararāja, pratyekabuddha, śrāvaka, śreṣṭhin, strī, kumāraka, kumārikā, tiryagyoni, preta ou nāraka, pour convertir les êtres ». Finalement, Sūryaguhya, alias Vimalakīrti, muni de la *dhāraṇī*, se rend auprès de Śākyamuni.

T 397, k. 35, p. 239 (Tib. trip., t. 36, p. 181, folio 114 *a* 5 *sq.*) : Dans la région de l'est, par delà des buddhakṣetra aussi nombreux que les sables d'un

nombre infini de Ganges, il est un univers de buddha nommé *Wou-tsin-tö* (Yoṅs su gduṅ ba med pa = Niṣparidāha); là, un buddha nommé *Tchan-po-kia-houa-sö* (Tsam pa kaḥi mdog = Campakavarṇa) prêche toujours la Bonne Loi et convertit les êtres; là aussi, un bodhisattva nommé *Je-hing-tsang* (*Ñi maḥi śugs kyi sñiṅ po* = Sūryakośagarbha) écoute attentivement la Loi et contemple l'espace. Il aperçoit d'innombrables Bodhisattva se rendant d'est en ouest ... [La suite comme ci-dessus].

T 397, k. 48, p. 311 *c* - 312 *b* : Le Buddha dit à Maitreya : Dans les temps passés, durant le 31e kalpa, le buddha Viśvabhū apparut dans le monde et prêcha la Loi aux quatre assemblées. En ce temps-là, il y eut un grand brâhmane nommé Puṣyayajña qui prit son refuge dans le Triple Joyau et observait les cinq défenses. Il avait huit élèves : 1. Puṣyavajra, 2. Puṣyanābhika, 3. Puṣyajālika, 4. Puṣyavarman, 5. Puṣyakṣatriya, 6. Puṣyavṛkṣa, 7. Puṣyavīrya, 8. Puṣyanandika. Le brâhmane les invite à prendre leur refuge dans le Triple Joyau, à observer les cinq défenses, à chasser toute négligence et à produire le *cittotpāda*. Ses élèves refusent, mais devant l'insistance de leur maitre, ils lui disent : Si, pendant mille ans, vous n'empruntez que deux attitudes (*īryāpatha*), la marche et la station, sans jamais vous asseoir ni vous coucher, si vous ne mangez qu'une boulette par semaine et si vous pratiquez cette ascèse durant mille ans, alors nous prendrons notre refuge dans le Triple Joyau ». Le brâhmane les prend au mot et jure d'observer cette ascèse; une voix venue du ciel lui prédit qu'il sera un jour le buddha Śākyamuni du Bhadrakalpa.

Suit alors l'application du jātaka aux personnages du présent : Le brâhmane Puṣyayajña de ce temps-là est l'actuel buddha Śākyamuni; Puṣyavajra est Rāhula Asurarāja; Puṣyanābhika est Vemacitra Asurarāja; Puṣyajālika est Prahārāda Asurarāja; Puṣyavarman est Bali Vairocana; Puṣyakṣatriya est Mārarāja Pāpīyān; Puṣyavṛkṣa est Maitreya; Puṣyavīrya est Vimalakīrti; Puṣyanandika est Devadatta.

2. Une séquelle du Vkn est constituée par un Sūtra ancien qui s'intitule lui-même *Ting-wang king* 頂王經 (T 477, p. 595 *c* 14; T 478, p. 604 *a* 2, 6) ou *Kouan-ting-wang king* 灌頂王經 (T 479, k. 2, p. 613 *c* 6), en sanskrit Mūrdhābhiṣiktarājasūtra « Sūtra du roi à l'onction capitale ». C'est par erreur que les *Tables du Taishō Issaikyō*, nos 477-479, lui donnent pour titre Vimalakīrtinirdeśa.

A en juger par les traductions chinoises qui nous sont parvenues, ce Sūtra existait en trois recensions notablement différentes :

a. Ting wang king (T 477), en un kiuan, traduit à Tch'ang-ngan, entre 265 et 313, par Dharmarakṣa des Tsin Occidentaux. Cette traduction était mentionnée dans les catalogues de Tche Min-tou

(compilé entre 326 et 342) et de Tao-ngan (374). Elle portait encore d'autres noms : *Ta fang teng ting wang king*, Mahāvaipulya Mūrdhābhiṣiktarājasūtra; *Wei-mo-kie tseu wen king*, Vimalakīrtiputraparipṛcchāsūtra; *Chan-sseu t'ong-tseu king*, Sucintakumārasūtra. C'est la première traduction. Voir *Tch'ou*, T 2145, p. 8 *a* 15; *Tchong A*, T 2146, p. 118 *a* 3; *Li*, T 2034, p. 63 *a* 2; *Nei*, T 2149, p. 241 *a* 12; *T'ou*, T 2151, p. 353 *b* 23; *K'ai*, T 2154, p. 494 *a* 17.

Le Buddha se trouvant à l'Āmrapālīvana de Vaiśālī va mendier chez Vimalakīrti qui avait un fils nommé Chan-sseu (Bhadracinta ou Sucinta). Celui-ci est en train de regarder avec sa femme, du haut d'un bâtiment à étage, des jeux de femmes, lorsqu'il voit arriver le Buddha. Il adresse à sa femme des vers célébrant les mérites du Buddha. Le Buddha s'arrête devant la maison du Kumāra. Échange de *gāthā* portant notamment sur la *bhūtakoṭi*. Le Kumāra offre un lotus au Buddha. Śāriputra invite le Kumāra à exposer ses idées sur la *bhūtakoṭi*, etc. Pūrṇamaitrāyaṇīputra lui adresse à son tour des *gāthā*, auxquelles il répond par d'autres *gāthā*. Celles-ci provoquent l'admiration de Pūrṇa. Le Buddha les approuve en traitant le Kumāra de Bodhisattva et le questionne à son tour. Le Kumāra répond, en revenant encore sur la *bhūtakoṭi*. Ānanda exprime à son tour son admiration, en prose puis en vers. Le Kumāra répond par des *gāthā*. Le Buddha lui demande s'il est « sans crainte », etc. Longue prédication du Buddha en un mélange de prose et de vers : genre *śūnyatā*, chinois archaïsant ... Le Kumāra obtient l'*anutpattikadharmakṣānti*, bondit de joie dans les airs. Le Buddha sourit et prédit à Ānanda que le Kumāra deviendra buddha sous le nom de *Wou-keou-kouang* (Vimalaprabha). Śāriputra demande quel est le titre du Sūtra : c'est *Ting-wang king*. Explication de ce titre et dépôt (*parīndanā*) du Sūtra [1].

b. Ta tch'eng ting wang king, Mahāyāna Mūrdhābhiṣiktarājasūtra (T 478), en un kiuan, traduit à Kin-ling, vers 546, par Upaśūnya (ou Ūrdhvaśūnya) des Wei Orientaux. Cette traduction, encore intitulée *Wei-mo eul king*, Vimalakīrtiputrasūtra, serait la deuxième ou la troisième; les catalogues la tiennent pour assez proche de la version de Dharmarakṣa. Voir *Tchong A*, T 2146, p. 118 *a* 4; *Li*, T 2034, p. 98 *c* 17; *Nei*, T 2149, p. 266 *a* 18; *T'ou*, T 2151, p. 365 *b* 27; *Siu kao seng tchouan*, T 2060, k. 1, p. 430 *c* 21-23; *K'ai*, T 2154, p. 538 *a* 18.

[1] Je reproduis ici les sommaires du Mūrdhābhiṣiktarājasūtra et de la Candrottaradārikāparipṛcchā que M. P. Demiéville a bien voulu me communiquer. Qu'il en soit vivement remercié.

Dans cette traduction, le Kumāra est nommé *Chan-sseu-wei* (Bhadracinta ou Sucinta). Il n'est pas dit expressément qu'il soit le fils de Vimalakīrti; c'est un Kumāra « du quartier de Vimalakīrti ». Lorsque survient le Buddha, ce n'est pas avec sa femme qu'il se tient au haut d'un bâtiment à étage, mais avec sa nourrice qui le porte dans ses bras.

Le Kumāra s'amuse avec une fleur de lotus qu'il tient à la main. Il adresse à sa nourrice des *gāthā* l'invitant à le laisser descendre auprès du Buddha. Stupéfaction de la nourrice. Echange de *gāthā* entre le Buddha et le Kumāra (sur *bhūtakoṭi*, etc.). Il offre sa fleur de lotus au Buddha et l'invite à prêcher sur sa Loi, sans pṛthagjana ni śrāvaka. Śāriputra l'interroge sur sa Loi, et le Kumāra répond en *gāthā*. Intervention de Pūrṇamaitrāyaṇīputra, etc. Admiration d'Ānanda. Le Buddha demande au Kumāra s'il est sans crainte. Ce qui suit est semblable au T 477, mais en style plus clair et avec une terminologie plus classique. Le Kumāra deviendra buddha sous le nom de *Tsing-yue* (Vimalacandra). Titre du Sūtra et *parīndanā*.

c. Chan sseu t'ong tseu king, Sucintakumārasūtra (T 479), en deux kiuan, traduit à Ta-hing (près de Tch'ang-ngan) par Jinagupta des Souei. Commencée le 7[e] mois de la 11[e] année de la période *k'ai-houang* (juillet-août 591), la traduction se termina deux mois plus tard; l'upāsaka Fei Tchang-fang la reçut au pinceau, et le śramane Yen-ts'ong écrivit la préface. Selon un catalogue, ce serait la quatrième traduction. Voir *Li*, T 2034, p. 103 *c* 9; *Nei*, T 2149, p. 276 *a* 17; *T'ou*, T 2151, p. 366 *a* 9-10; *K'ai*, T 2154, p. 548 *b* 24.

Ici, le Kumāra fait partie de la maison ou de la famille de Vimalakīrti le Licchavi. Même mise en scène que dans T 478, avec la nourrice ... Le texte suit de près celui de T 478, mais le style est encore plus classique.

3. Recension allongée du Vatsasūtra, le Kṣīraprabhabuddhasūtra (T 809, p. 754 *c* 23 - 755 *a* 20), traduit par Dharmarakṣa, relate une rencontre entre Vimalakīrti et Ānanda probablement empruntée au Vkn (cf. III, § 42, note 77).

4. Candrottaradārikāparipṛcchā, citée sous ce titre par Śāntideva dans son Śikṣāsamuccaya, p. 78,*19*. Jinagupta des Souei la traduisit en chinois sous le titre de Yue chang niu king (T 480). Selon le Li tai san pao ki (T 2034, k. 12, p. 103 *c* 8), reproduit par les autres catalogues, la traduction fut commencée le 4[e] mois de la 11[e] année de la période *k'ai-houang* (avril-mai 591) et terminée deux mois plus tard; l'upāsaka Lieou-p'ing la reçut au pinceau et le śramane Yen-ts'ong écrivit la préface. Selon la version tibétaine

(OKC n° 858) exécutée au début du IX[e] siècle par Jinamitra et son équipe, le Sūtra avait pour titre Candrottaradārikāvyākaraṇa.

Candrottaradārikā est la fille de Vimalakīrti et de son épouse Vimalā. A peine née, elle atteint la taille d'une enfant de huit ans. De partout on la demande en mariage. Son père annonce que dans sept jours elle choisira elle-même son mari en agitant une sonnette à un carrefour. Le sixième jour, lui pousse sur la main une fleur de lotus sur laquelle apparaît un Buddha de *nirmāṇa* qui l'exhorte à se promettre au Buddha. Le septième jour elle se rend auprès du Buddha en volant dans les airs pour échapper à la foule de ses prétendants. En route, elle dialogue avec Śāriputra. Arrivée auprès du Buddha, elle discute avec Kāśyapa, Ānanda, Mañjuśrī, etc. Elle se transforme en homme pour devenir moine. A première vue, ce texte ne paraît pas se rapprocher doctrinalement du Vkn.

5. Le Ta tch'eng pen cheng sin ti kouan king (T 159) est un Sūtra tardif qui fut traduit à Tch'ang-ngan dans le Li-ts'iuan sseu, par le kaśmīrien Prājña, dans la 6[e] année de la période *tcheng-yuan* (790); l'empereur Tai-tsong écrivit la préface (cf. Tcheng yuan mou lou, T 2157, k. 17, p. 891 c 2).

T 159, k. 1, p. 291 *b* 18 : Le bodhisattva Vimalakīrti fait partie de l'assemblée du Sūtra prêché à Rājagṛha au Gṛdhrakūṭaparvata.

A l'époque Gupta et Post-gupta circulaient des Stotra en l'honneur des huit Grands caitya. Nous possédons en traduction tibétaine deux *Aṣṭamahāsthānacaityastotra* (Bstod, I, n[os] 24, 25) attribués à un Nāgārjuna, supposé ou tardif; nous avons aussi un *Pa ta ling t'a ming hao king* (T 1685) traduit par Fa-t'ien à la fin du X[e] siècle; nous possédons enfin un *Aṣṭamahāsthānacaityavandanastava* en traduction tibétaine (Bstod, I, n° 57) et en translittération chinoise (T 1684) par Fa-t'ien[3]. Selon la translittération chinoise, cette dernière œuvre aurait pour auteur le roi Harṣa Śīlāditya; selon la version tibétaine, l'auteur serait le roi Harṣadeva du Kaśmīr : ces attributions sont sans valeur.

Les huit grands caitya en question commémoraient les huit grands miracles du Buddha : 1. la naissance à Kapilavastu, au parc de Lumbinī, 2. l'illumination à Gayā, 3. le premier sermon à Vārāṇasī,

[3] Sur les caityastotra, voir S. Lévi, *Une poésie inconnue du roi Harṣa Śīlāditya*, Actes du X[e] Congrès international des Orientalistes, II, 1, 1897, p. 189-203 (article reproduit dans le *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, 1937, p. 244-256); P. C. Bagchi, *The Eight Great Caityas and their Cult*, IHQ, XVII, 1941, p. 223-235.

4. la victoire sur les hérétiques à Śrāvastī, 5. la descente du ciel des Trāyastriṃśa à Sāṃkāśya (près de Kanyākubja), 6. le sermon sur le schisme à Rājagṛha, 7. l'annonce de la mort à Vaiśālī, 8. l'entrée en Nirvāṇa à Kuśinagara.

Lors de la prédication du T 159 qui nous occupe ici, il y eut une grande lumière où apparurent « les inconcevables huit grands stūpa précieux du Tathāgata ». Mais, en les énumérant, le T 159 s'écarte de la liste traditionnelle :

T 159, k. 1, p. 294 *b* 1-4 : 6. Au Magadha, près de Rājagṛha, sur le Gṛdhrakūṭaparvata, il y a le ratnastūpa où le Buddha prêcha le Mahāyāna, à savoir la Mahāprajñā, le Saddharmapuṇḍarīka, l'Ekayānacittabhūmisūtra (T 159), etc. — 7. A Vaiśālī, dans l'Āmrapālīvana, il y a le ratnastūpa où le śreṣṭhin Vimala, l'inconcevable, feignit la maladie.

L'introduction de Vimalakīrti dans la geste du Buddha montre de quel prestige il jouissait à cette époque.

T 159, k. 4, p. 306 *b* 23 - *c* 12 : Le Buddha est très bienveillant et très compatissant. Un jour, à Vaiśālī, il prêcha à Vimalakīrti la Loi très profonde : Vimalakīrti, dit-il, la pensée pure est la racine des actes bons; la pensée mauvaise est la racine des actes mauvais : *Cittasaṃkleśāt sattvāḥ saṃkliśyante, cittavyavadānād viśudhyante* (cf. ci-dessus, p. 53). Dans ma Loi la pensée est souveraine : tous les dharma dépendent de la pensée. Tu es maintenant un *gṛhastha*, mais tu possèdes de grandes qualités. Tu abondes en joyaux et en colliers; les hommes et les femmes qui t'entourent sont en paix et joyeux. Tu possèdes la *samyagdṛṣṭi*; tu ne critiques pas le *triratna*; animé de piété filiale, tu honores tes parents. Tu as produit de grandes *maitrī* et *karuṇā*, tu donnes aux orphelins et tu épargnes jusqu'aux fourmis. La *kṣānti* est ton vêtement, les *maitrī* et *karuṇā* sont ta demeure. Tu vénères les gens vertueux; ta pensée est sans orgueil; tu as pitié de tous les êtres comme s'ils étaient de petits enfants. Tu ne convoites pas les richesses; tu pratiques toujours la *muditā* et *l'upekṣā*; tu vénères le *triratna* sans jamais te lasser. Tu te sacrifies pour la Loi, et cela sans regret. Tu es un *avadātavasana*, mais, sans avoir quitté le monde, tu possèdes des qualités innombrables et infinies. Dans les temps à venir, après avoir rempli les dix mille pratiques, tu dépasseras le triple monde et tu attesteras la grande *bodhi*. Exercé en pensée comme tu l'es, tu es un vrai *śramaṇa*, un vrai *brāhmaṇa*, un vrai *bhikṣu*, un vrai *pravrajita*. Un homme comme toi, c'est ce qu'on appelle un « religieux dans le monde » (*gṛhasthapravrajita*).

6. Le Tathāgatācintyaviṣayasūtra, traduit en 691 par Devaprajña, vers 700 par Śikṣānanda, introduit Vimalakīrti dans son assemblée de Bodhisattva (cf. T 300, p. 905 *b* 18; T 301, p. 909 *a* 20).

7. Vimalakīrti participe encore à l'assemblée du Mañjuśrīmūlakalpa (T 1191, k. 1, p. 838 *a* 13; k. 5, p. 855 *a* 7), traduit sous les Song, entre 980 et 1000, par T'ien-si-tsai.

Le dossier indien sur Vimalakīrti est assez maigre. Mais, vers le VI[e] siècle, il courait en Chine quantité de légendes sur sa famille, son père, sa mère, sa femme, son fils. Ki-tsang (549-623) en rapporte dans ses commentaires du Vkn (T 1780, 1781). Les relever ici serait sortir du cadre que nous nous sommes assigné.

IX

RÉFÉRENCES AU VKN DANS LES ŚĀSTRA INDIENS

Ici encore nous nous bornons à relever les citations du Vkn dans les traités bouddhiques indiens, qu'ils nous soient conservés dans l'original ou en traductions chinoises.

1. Tsa p'i yu king (T 205), traduit par un anonyme sous les Han Postérieurs (25-220 p.C.).

K. 2, p. 509 *b* 8 : Vimalakīrti a dit : « Ce corps est comme un amas d'écume. Purifiez-le en le lavant, et faites-lui violence afin de devenir patient » [1]. Référence libre : cf. II, § 9; III, § 34; VI, § 1; X, § 9.

2. Mahāprajñāpāramitopadeśa (T 1509), traduit par Kumārajīva entre 402 et 404.

K. 9, p. 122 *a* 22 - *b* 14 = III, § 42-43.
K. 15, p. 168 *b* 14-18 = résumé du ch. VIII.
K. 17, p. 188 *a* 1-3 = III, § 3.
K. 28, p. 267 *c* 7-10 = résumé du ch. III.
K. 30, p. 284 *a* 1-3 = V, § 13.
K. 88, p. 682 *b* 4-9 = X, § 5; IX, § 11.
K. 92, p. 709 *a* 4-5 = I, § 13, *sub fine*.
K. 95, p. 727 *a* 19-21 = référence générale au ch. VIII.
K. 98, p. 744 *b* 15 = VII, § 3, *sub fine*.

[1] Cette citation qui survient à la fin du conte est peut-être une interpolation.

3. Maitreyaparipṛcchopadeśa (T 1525), commentaire sur le Maitreyaparipṛcchā du Ratnakūṭa, traduit, entre 508 et 534, par Bodhiruci des Wei Septentrionaux :

K. 3, p. 245 *a* 10 = I, § 14.

4. Ratnakūṭacaturdharmopadeśa (T 1526). Commentaire de Vasubandhu sur la section 47 du Ratnakūṭa. Il fut traduit par Vimokṣasena des Wei Orientaux, à Ye, dans le monastère de Kin-houa, le 1er jour du 9e mois de la 3e année de la période *hing-ho* (6 octobre 541). Cf. *K'ai*, T 2154, k. 6, p. 543 *a* 24.

P. 277 *a* 8 - 277 *b* 15 = I, § 14 *in fine* jusque § 18 inclus.

5. Mahāyānāvatāraśāstra (T 1634) de Sāramati (en chinois Kien-yi 堅意 ou Kien-houei 堅慧 [2]), traduit en chinois, entre 437 et 439,

2 Kien-yi, auteur du Mahāyānāvatāraśāstra, composa, au commencement des 600 ans après le Nirvāṇa, un commentaire du Saddharmapuṇḍarīkaśāstra de Nāgārjuna (cf. T 2068, k. 1, p. 52 *c* 27-28); on lui attribue aussi un commentaire abrégé sur le Daśabhūmikaśāstra de Vasubandhu (cf. T 2073, k. 1, p. 156 *c* 12).

Selon la tradition chinoise (T 1838, k. 1, p. 63 *c* 5-21), le bodhisattva Kien-houei 堅慧 dont le nom s'épelle en sanskrit *So-lo-mo-ti* 娑囉末底 (Sāramati) était un bodhisattva de degré supérieur. Dans les 700 ans après le Nirvāṇa du Buddha, il naquit en Inde Centrale dans la caste des kṣatriya ... Il composa le Mahāyānottara Ratnagotraśāstra = Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra (T 1611) et le [Mahāyāna]dharmadhātunirviśeṣaśāstra (T 1626 et 1627).

L'original sanskrit du Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, découvert au Tibet par R. Sāṃkṛtyāyana, a été édité par E. H. JOHNSTON, Patna, 1950. La version tibétaine qui attribue l'ouvrage à Maitreya-Asaṅga et qui a pour titre *Theg pa chen poḥi rgyud bla maḥi bstan bcos* (Mahāyānottaratantraśāstra) a été traduite en anglais par E. OBERMILLER, *The Sublime Science* ..., Acta Orientalia, IX, 1931, p. 81-306. — Cet ouvrage a fait l'objet de nombreuses études en japonais : K. TSUKINOWA, *Kukyō-ichijō-hōshō-ron ni tsuite* (On the Uttaratantraśāstra), The Journal of the Nippon Buddhist Research Association, Vol. 7, 1934; M. HATTORI, *Busshō-ron no ichikōsatsu* (A Study on the Fo sing louen), Bukkyō Shigaku, Vol. 4, No 3/4, 1950; H. UI, *Hōshō-ron Kenkyū* (A Study on RGV), Tokyo, 1959; J. TAKASAKI, *Structure of the Anuttarāśrayasūtra* (Wu-shang-i-ching), Journal of Indian and Buddhist Studies, Vol. VIII, No 2, 1960.

Dans cet ouvrage Sāramati professe un bouddhisme fortement teinté de monisme où la pensée immaculée et lumineuse *(amalaṃ prabhāsvaraṃ cittam)* est élevée au rang d'entité suprême. On trouvera dans E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1956, p. 255-264, un excellent exposé du système.

par Che Tao-t'ai des Leang (cf. Li, T 2034, k. 9, p. 85 *a* 23; K'ai, T 2154, k. 4, p. 522 *a* 11) :

K. 2, p. 45 *b* 5-10 = citation abrégée du ch. V, § 20.

6. Le Vkn figure dans une longue liste de Sūtra des deux Véhicules dressée par le Nandimitrāvadāna (T 2030, p. 14 *a* 26), ouvrage traduit, en 654, par Hiuan-tsang.

7. La Vijñaptimātratāsiddhi (T 1585), établie et traduite par Hiuan-tsang en 659-660, contient quelques références implicites au Vkn. Cf. la tr. de L. DE LA VALLÉE POUSSIN, p. 110, 214, 421, 425, 427, 531, 697.

8. Dans sa Madhyamakavṛtti (p. 333,*6-8*), commentaire sur les Kārikā de Nāgārjuna, Candrakīrti (VIIe siècle) a une référence vague au ch. IX du Vkn. Cette référence manque dans la version tibétaine.

Quant au Dharmadhātunirviśeṣaśāstra, c'est un petit traité en 24 vers qui fut commenté et traduit par Devaprājña en 691. Dans la recension des K'i-tan (T 1626) le commentaire est intercalé entre des groupes de vers; dans celle des Song (T 1627), le commentaire suit les stances. L'attribution à Kien-houei (Sāramati) est bien établie. Fa-tsang (643-712) rédigea sur cet ouvrage un sous-commentaire (T 1838).

La plupart des exégètes modernes distinguent deux Sāramati : le premier serait l'auteur du Ratnagotravibhāga et du Dharmadhātunirviśeṣa; le second serait l'auteur du Mahāyānāvatāra. C'était déjà l'avis de N. PÉRI dans son article : *A propos de la date de Vasubandhu*, BEFEO, 1911, p. 10-17 du tiré à part; c'est encore l'avis du Dr. H. UI, *Indo-tetsugaku Kenkyū* (Studies in Indian Philosophy), Vol. 5, Tokyo 1929, p. 138; *Hōshō-ron Kenkyū* (A Study on RGV), Tokyo, 1959.

Mais le professeur M. Hattori auquel je dois ces renseignements tient Sāramati I et Sāramati II pour une seule et même personne qui aurait vécu entre Nāgārjuna et Asaṅga-Vasubandhu. Les arguments qu'il m'expose dans sa lettre du 27 mars 1962 sont très impressionnants et je souhaite vivement qu'il les livre un jour au public.

De toute façon, Sāramati est antérieur à Sthiramati, en chinois Ngan-houei 安慧 ou Si-tch'e-lo-mo-ti 悉恥羅末底. Originaire du Lāṭa dans l'Inde du Sud (Gujerat central et méridional), élève de Guṇamati, gratifié d'un couvent par le Maitraka Guhasena (556-567), Sthiramati fut au VIe siècle l'un des dix grands commentateurs indiens de la Triṃśikā (cf. K'ouei-ki, dans T 1830, k. 1, p. 231 *c* 19-23). Il dirigea l'école vijñānavādin de Valabhī qui avait pour rivale celle de Nālandā représentée par Dharmapāla. Il semble que les idées de Sthiramati aient été répandues en Chine par Paramārtha (500-569).

9. Śikṣāsamuccaya de Śāntideva (VIIe siècle). L'original sanskrit a été édité par C. Bendall (en abrégé : B). Une traduction chinoise (en abrégé : Ch), T 1636, fut exécutée à Pien-leang, dans la première moitié du XIe siècle, par Dharmarakṣa des Song.

B. p. 6,*10-11* = Ch. p. 76 *b* 14-16 = VII, § 3.

B. p. 145,*11-15* = Ch. p. 103 *b* 19-24 = VI, § 4.

B. p. 153,*20-22* = Ch. p. 105 *b* 23-24 : manque dans nos versions du Vkn.

B. p. 264,*6-9* = Ch. p. 126 *b* 15-19 = VI, § 6.

B. p. 269,*11-12* (Ch. manque) = VI, § 13.

B. p. 269,*13* - 270,*3* (Ch. manque) = IX, § 13.

B. p. 270,*4-7* (Ch. manque) = X, § 6.

B. p. 273,*6-7* (Ch. manque) = IV, § 20.

B. p. 324,*11* - 327,*4* = Ch. p. 136 *c* 21 - 137 *b* 10 [3] = VII, § 6, st. 16, 18-41.

10. Sūtrasamuccaya (T 1635) de Dharmakīrti (alias Śāntideva) traduit dans la première moitié du XIe siècle par Dharmarakṣa des Song, assisté par Wei-tsing. Selon la traduction tibétaine (Cordier, III, p. 323), ce serait une œuvre de Nāgārjuna [4].

K. 8, p. 69 *c* 10-14 = IV, § 14.

K. 8, p. 69 *c* 14-17 = VIII, § 17.

K. 9, p. 72 *c* 16-25 = V, § 20.

11. Au cours du Concile de Lhasa (792-794), le Vkn fut fréquemment évoqué comme autorité scripturaire.

a. Dans le dossier chinois (tr. P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, Paris, 1952), défendu par Mahāyāna (Hva-śaṅ; Ho-chang), on relève les citations suivantes : p. 80 = III, § 52; p. 113-114 = VIII, § 33; p. 126 = VIII, § 6; p. 152 = I, § 10, stance 12.

b. Dans les Bhāvanākrama de Kamalaśīla, protagoniste du parti

3 Dans sa traduction des stances, Dharmarakṣa des Song reproduit textuellement la version de Kumārajīva (T 475).

4 Dans son Bodhicaryāvatāra, V, vers 105-106, Śāntideva recommande la lecture du Śikṣāsamuccaya et du Sūtrasamuccaya, mais on ne sait trop s'il s'attribue à lui-même ce dernier ouvrage ou s'il le considère comme une œuvre de Nāgārjuna. De là les hésitations des critiques modernes : C. Bendall, *Śikṣāsamuccaya*, Introduction, p. IV; L. de La Vallée Poussin, *Introduction à la pratique des futurs Bouddhas*, Paris, 1907, p. 48, note 1; A. Banerjee, *Sūtrasamuccaya*, IHQ, XVII, 1941, p. 121-126.

indien : Bhāvanākrama I, éd. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, II, Rome 1958, p. 194,*8-10* (ou T 1664, k. 1, p. 564 *c* 9-10) = IV, § 16.

Bhāvanākrama III, dans P. Demiéville, *l.c.*, p. 347 = II, § 12, *in fine*.

M. G. Tucci me communique aimablement une autre citation du Vkn (IV, § 16) dans le Bhāvanākrama III dont il prépare l'édition : *Uktam āryavimalakīrtinirdeśe copāyād bhavati <saṃsāra>-gamanaṃ bodhisattvānāṃ mokṣaḥ, upāyarahitā ca prajñā bandhaḥ, prajñārahitaś copāyo bandhaḥ, prajñāsahita upāyo mokṣaḥ, upāyasahitā prajñā mokṣa iti varṇitam* : « Il est dit dans le saint Vkn que, pour les Bodhisattva, la marche dans la transmigration à l'aide des moyens salvifiques est une délivrance. La sagesse sans les moyens est un lien; les moyens sans la sagesse sont un lien. Les moyens avec la sagesse sont une délivrance; la sagesse avec les moyens est une délivrance ».

Les citations relevées ici s'étagent sur six siècles et sont empruntées à presque tous les chapitres du Vkn, ce qui prouve la remarquable stabilité du texte. En outre les écrivains qui le citent sont en très grande majorité des Mādhyamika. Comme nous le disions plus haut, le Vkn est du Madhyamaka à l'état pur et fut tenu pour tel par les docteurs indiens.

AVERTISSEMENT CONCERNANT LA TRADUCTION

La présente traduction française repose sur la version tibétaine du Kandjour (Ôtani Kanjur Catalogue, No 843). Elle est imprimée en *grand corps*.

Sont imprimées en *petit corps* les variantes et les additions présentées par la traduction chinoise de Hiuan-tsang (Taishô, No 476) : les variantes notables figurent dans la *colonne de droite*; les additions de moindre importance sont intercalées dans le texte, mais toujours en *petit corps*.

Les leçons intéressantes présentées par les traductions chinoises de Tche K'ien (Taishô, No 474) et surtout de Kumārajīva (Taishô, No 475) sont relevées en note.

Les passages en *italiques soulignées d'un filet* sont des fragments de l'original sanskrit cités dans le Śikṣāsamuccaya de Śāntideva. Les autres passages en *italiques* sont des restitutions.

Je suis responsable de la division en paragraphes et des sous-titres mis entre crochets.

L'ENSEIGNEMENT DE VIMALAKĪRTI

CHAPITRE PREMIER

LA PURIFICATION DES CHAMPS DE BUDDHA

Hommage à tous les Buddha, Bodhisattva, Āryaśrāvaka et Pratyekabuddha, passés, présents et à venir !

[*Introduction.*]

1. Voici ce que j'ai entendu. Un jour le Bienheureux se trouvait dans la ville de Vaiśālī, dans le bois d'Āmrapālī [1], avec une grande troupe de moines, de huit mille moines (*Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye Bhagavān Vaiśālīnagare viharati smāmrapālīvane mahatā bhikṣusaṃghena sārdham aṣṭābhir bhikṣusahasraiḥ*).

2. Tous ces moines étaient saints (*arhat*), exempts d'impuretés (*kṣīṇāsrava*), sans passions (*niḥkleśa*), parvenus à la puissance (*vaśībhūta*) ; leurs pensées étaient bien affranchies (*suvimuktacitta*) et leur intelligence également (*suvimuktaprajña*) ; ils étaient dociles (*ājāneya*) et semblables à de grands éléphants

[1] Vaiśālī, capitale des Licchavi, actuellement Basarh dans le district de Muzaffarpur, au Tirhut. C'était une ville opulente et prospère au temps du Buddha (Vinaya, I, p. 268; Lalitavistara, p. 21). Un bois de manguiers, situé à trois lis au sud de la ville (Fa hien tchouan, T 2085, p. 861 *c* 14; Si yu ki, T 2087, k. 7, p. 908 *c* 4) servit fréquemment de résidence au Buddha. Celui-ci y prononça d'importants sermons (p. ex. Saṃyutta, V, p. 141 sq.). Lors de la dernière visite du Buddha à Vaiśālī, ce bois lui fut donné par la courtisane Āmrapālī (Vinaya, I, p. 231-233; Vin. des Mahīśāsaka, T 1421, k. 20, p. 135 *c*; Vin. des Dharmaguptaka, T 1428, k. 40, p. 856 *a*) : il prit le nom d'Āmrapālīvana, en pāli Ambapālivana.

(mahānāga); ils avaient rempli leur devoir *(kṛtakṛtya)*, accompli ce qu'ils avaient à faire *(kṛtakaraṇīya)*, déposé le fardeau *(apahṛtabhāra)*, atteint leur but *(anuprāptasvakārtha)*, supprimé complètement les entraves de l'existence *(parikṣīṇabhavasaṃyojana)*; leurs pensées étaient bien affranchies par la science parfaite *(samyagājñāsuvimuktacitta)*; ils avaient obtenu cette perfection suprême d'être complètement maîtres de leur pensée *(sarvacetovaśitāparamapāramitāprāpta)* [2].

3. Se trouvaient là aussi trente-deux mille Bodhisattva, Bodhisattva qui sont de grands êtres *(mahāsattva)*; universellement connus *(abhijñānābhijñāta)* [3]; voués à l'exercice des grandes pénétrations *(mahābhijñāparikarmaniryāta)*; soutenus par l'action surnaturelle des Buddha *(buddhādhiṣṭhānādhiṣṭhita)*; gardiens de la ville de la loi *(dharmanagarapālaka)*; poussant le grand rugissement du lion *(mahāsiṃhanādanādin)* au cri répercuté dans les dix régions *(daśadikṣu prakīrtitanādaḥ)* [4]; devenus sans y être invités *(anadhyeṣita)* les amis vertueux *(kalyāṇamitra)* de tous les êtres; se gardant d'interrompre la lignée du triple joyau *(triratnagotra)*; vainqueurs de Māra et des adversaires *(nihatamārapratyarthika)*; résistant victorieusement à tous les contradicteurs *(sarvaparapravādyanabhibhūta)*; libres de tout obstacle et de l'enveloppement des passions *(vigatasarvāvaraṇaparyutthāna)*; doués de mémoire, d'intelligence, de science, de concentration, de formules magiques et d'éloquence *(smṛtimatyadhigamasamādhidhāraṇīpratibhānasampanna)*; fondés

2 Liste de Śrāvakaguṇa figurant au début de la plupart des Mahāyānasūtra : Sukhāvatīvyūha, p. 4,*14*; Pañcaviṃśati, p. 4,*2*; Aṣṭasāh., p. 8,*18*; Śatasāh., p. 3,*1*; Sad. puṇḍarīka, p. 1,*6*; Māhāvyutpatti, no 1075 sq. Elle est longuement commentée dans l'Upadeśa (Nāgārjuna, *Traité*, p. 203-219) et l'Āloka, p. 9-11.

3 L'épithète *abhijñānābhijñāta* s'applique généralement à des Śrāvaka, et non pas à des Bodhisattva : cf. Sad. puṇḍarīka, p. 1,*9*.

4 La prédication du Buddha est souvent désignée comme *sīhanāda* « rugissement du lion » : Aṅguttara, III, p. 122,*6*; V, p. 33,*6*; *bhagavā ... bhikkhūnaṃ dhammaṃ deseti sīho va nadatī vane* (Suttanipāta, v. 1015).

sur des libérations sans obstacle *(anāvaraṇavimokṣa)*; doués d'une éloquence indestructible *(anācchedyapratibhāna)* [5]; accédant aux perfections du don, de la moralité, de la patience, de l'énergie, de l'extase, de la sagesse, de l'habileté dans les moyens, du vœu, de la force et du savoir *(dānaśīlakṣāntivīryadhyānaprajñopāyakauśalyapraṇidhānabalajñānapāramitāniryāta)* [6]; convaincus de l'inexistence de tous les dharma *(anupalabdhadharmakṣāntipratilabdha)*; faisant tourner la roue de la loi sans recul *(avaivartikadharmacakrapravartaka)*; marqués au sceau du sans-caractère *(ānimittamudrāmudrita)*; habiles à connaître les facultés de tous les êtres *(sarvasattvendriyajñānakuśala)*; affrontant toutes les assemblées *(sarvaparṣadanabhibhūta)* et s'y présentant sans crainte *(nirbhayavikrāmin)*; accumulant les grands équipements en mérite et en savoir *(mahāpuṇyajñānasaṃbhāra)*; le corps orné de toutes les marques primaires et secondaires *(sarvalakṣaṇānuvyañjanālaṃkṛtakāya)* [7]; beaux *(abhirūpa)* mais sans ornements *(ābharaṇa)*; surélevés en gloire et en renommée *(yaśaḥkīrtyabhyudgata)* telle la haute cime du Sumeru; munis d'une haute résolution, ferme comme le diamant *(vajravad dṛḍhādhyāśaya)*; ayant pour le Buddha, la loi et la communauté la foi de l'intelligence *(buddhe dharme saṃghe 'vetyaprasādena samanvāgataḥ)* [8]; lançant le rayon du joyau de la loi *(dharmaratnaraśmipramokṣaka)* et faisant pleuvoir la pluie d'ambroisie *(amṛtavarṣābhivarṣaka)*; doués d'une élocution excellente et pure *(varaviśuddhasvaranirghoṣopeta)*; pénétrant la production en dépendance au sens profond *(gambhīrārthapratītyasamutpāda)* [9]; ayant interrompu le cours des relents laissés par les vues fausses concernant le fini et l'infini *(antānantadṛṣṭivāsanābhisaṃdhisamucchedaka)*; poussant sans crainte le rugissement du lion

5 *Anācchedyapratibhāna* : cf. Mahāvyutpatti, no 851.

6 Liste des dix *pāramitā* : Saṃgraha, p. 207-209. Elle n'est pas citée au complet dans toutes les versions.

7 Les 32 *lakṣaṇa* et les 80 *anuvyañjana* sont expliqués dans l'Upadeśa (Nāgārjuna, *Traité*, p. 271-281) et le Mahāvadāna sanskrit, p. 101-113, où l'on trouvera d'autres références.

8 *Avetyaprasāda*, en pāli *aveccappasāda* : Dīgha, II, p. 93; Majjhima, I, p. 37; Saṃyutta, II, p. 69; Aṅguttara, II, p. 56; Aṣṭasāh., p. 213,*13*; Bodh. bhūmi, p. 161,*2*; 327,*2*; Mahāvyutpatti, no 6823.

9 Tous les dharma étant non-nés *(anutpanna)* et non-détruits *(aniruddha)*, le Pratītyasamutpāda au sens profond est une non-production : voir ci-dessous, XII, § 12.

(viśāradaḥ siṃhanādanādī); faisant gronder le tonnerre de la grande loi *(mahādharmameghasvaranādin)*; absolument inégalés *(asamasama)* et dépassant toute mesure *(pramāṇaviṣayasamatikrānta)*; grands chefs de caravane *(sārthavāha)* procurant les joyaux de la loi *(dharmaratna)*, c'est-à-dire les équipements en mérites et en savoir *(puṇyajñānasaṃbhāra)*; versés dans le principe de la loi droite, calme, subtile, douce, difficile à voir et difficile à connaître *(ṛjukaśāntasūkṣmamṛdudurdṛśadurvigāhyadharmanayakuśala)*; pénétrant les allées et venues *(āgamanirgama)* des êtres et leurs dispositions d'esprit *(āśaya)*; oints par l'onction du savoir des Buddha inégalés *(asamasamabuddhajñānābhiṣekābhiṣikta)*; s'approchant, par leur haute résolution *(adhyāśaya)*, des dix forces *(bala)*, des assurances *(vaiśāradya)* et des attributs exclusifs des Buddha *(āveṇikabuddhadharma)*; franchissant le redoutable fossé *(bhairavaparikhā)* des destinées mauvaises *(āpāyadurgativinipāta)* [10]; rejetant l'arme de diamant de la production en dépendance *(pratītyasamutpāda)* et assumant volontairement *(saṃcintya)* des renaissances *(janman)* dans les destinées de l'existence *(bhavagati)*; grands rois-médecins *(mahābhaiṣajyarāja)*, habiles dans le traitement des êtres à convertir *(vaineyasattva)*, connaissant toutes les maladies de la passion *(kleśavyādhi)* qui affectent les êtres, et administrant comme il convient *(yathāyogam)* le médicament de la loi *(dharmabhaiṣajya)*; disposant d'une immense mine de qualités *(apramāṇaguṇākara)* et ornant du déploiement de ces qualités *(guṇavyūha)* d'innombrables champs de Buddha *(buddhakṣetra)*; utiles à voir et à entendre et aux entreprises exemptes d'échec *(amoghaparākrama)*. Dût-on consacrer d'innombrables centaines de mille de *koṭinayuta* de kalpa à vanter leurs qualités *(guṇa)*, on ne pourrait épuiser le flot de leurs qualités *(guṇaugha)* [11].

4. C'étaient notamment *(tad yathā)* les Bodhisattva :

[*Liste tibétaine*] : 1. Samadarśana, 2. Asamadarśana, 3. Samādhivikurvitarāja, 4. Dharmeśvara, 5. Dharmaketu [12], 6. Prabhā-

[10] Expression consacrée : *apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapannā*; cf. WOODWARD, *Concordance*, p. 187, s.v. *apāya*.

[11] Comparer Sad. puṇḍarīka, p. 121,*3* : *ete ca guṇā ataś cānye 'prameyā asaṃkhyeyā yeṣāṃ na sukaraḥ paryanto 'dhigantum aparimitān api kalpān bhāṣamāṇaiḥ.*

[12] Dharmaketu : Sukhāvatīvyūha, p. 14,*14*; Gaṇḍavyūha, p. 3,*18*.

ketu [13], 7. Prabhāvyūha, 8. Ratnavyūha [14], 9. Mahāvyūha [15], 10. Pratibhānakūṭa [16], 11. Ratnakūṭa [17], 12. Ratnapāṇi [18], 13. Ratnamudrāhasta [19], 14. Nityapralambahasta, 15. Nityotkṣiptahasta [20], 16. Nityatapta, 17. Nityamuditendriya, 18. Prāmodyarāja, 19. Devarāja, 20. Praṇidhānapraveśaprāpta, 21. Prasiddhapratisaṃvitprāpta, 22. Gaganagañja [21], 23. Ratnolkāparigṛhīta, 24. Ratnaśūra [22], 25. Ratnapriya, 26. Ratnaśrī [23], 27. Indrajāla [24], 28. Jālinīprabha [25], 29. Nirālambanadhyāna, 30. Prajñākūṭa [26], 31. Ratnadatta, 32. Mārapramardaka, 33. Vidyuddeva, 34. Vikurvaṇarāja [27], 35. Kūṭanimittasamatikrānta, 36. Siṃhanādanādin, 37. Giryagrapramardirāja, 38. Gandhahastin [28], 39. Gandhakuñjaranāga, 40. Nityodyukta [29], 41. Anikṣiptadhura [30], 42. Pramati, 43. Sujāta, 44. Padmaśrīgarbha [31], 45. Padmavyūha [32], 46. Avalokiteśvara, 47. Mahāsthāmaprāpta [33], 48. Brahmajāla, 49. Ratnadaṇḍin (?), 50. Mārakarmavi-

[13] Prabhāketu : Gaṇḍavyūha, p. 3,*19*.

[14] Ratnavyūha : Lalitavistara, p. 60,*18*; 61,*12*; 63,*2*; 73,*3*; ci-dessous, I, § 17.

[15] Mahāvyūha : Śatasāh., p. 7,*7*.

[16] Pratibhānakūṭa : Mahāvyutpatti, no 703.

[17] Ratnakūṭa : Mahāvyutpatti, no 659.

[18] Ratnapāṇi : Sad. puṇḍarīka, p. 3,*5*; Kāraṇḍavyūha, p. 1,*12*; 17,*1*; Mañjuśrīmūlakalpa, p. 425,*19*; Mahāvyutpatti, no 655.

[19] Ratnamudrāhasta : Śatasāh., p. 7,*5*; Mahāvyutpatti, no 656; ZÜRCHER, *Conquest of China*, p. 392, n. 89.

[20] Nityotkṣiptahasta : Śatasāh., p. 7,*6*.

[21] Gaganagañja : Lalitavistara, p. 295,*10*; Kāraṇḍavyūha, p. 38,*13*; 39,*8*; 49,*17*; Śikṣāsamuccaya, p. 127,*1*; Mañjuśrīmūlakalpa, p. 40,*13*; 68,*21*; Sādhanamālā, p. 49,*16*; Dharmasaṃgraha, § 12; Mahāvyutpatti, no 700.

[22] Ratnaśūra : Rin chen dpaḥ dans N et FP 613; Rin chen dpal dans P.

[23] Ratnaśrī : Sukhāvatīvyūha, p. 14,*15*; Gaṇḍavyūha, p. 4,*4*.

[24] Indrajāla : Lalitavistara, p. 291,*18*.

[25] Jālinīprabha : Mahāvyutpatti, no 705.

[26] Prajñākūṭa : Sad. puṇḍarīka, p. 260,*14*.

[27] Vikurvaṇarāja : Mahāvyutpatti, no 1409; Vikurvaṇarājabodhisattvasūtra, T. 421; OKC 834.

[28] Gandhahastin : Aṣṭasāh., p. 890,*24*; Sukhāvatīvyūha, p. 194,*11*; Samādhirāja, I, p. 194,*1*; Mahāvyutpatti, no 704.

[29] Nityodyukta : Sad. puṇḍarīka, p. 3,*4*.

[30] Anikṣiptadhura : Sad. puṇḍarīka, p. 3,*5*; Kāraṇḍavyūha, p. 1,*11*; Mahāvyutpatti, no 719.

[31] Padmaśrīgarbha : Gaṇḍavyūha, p. 2,*26*; Daśabhūmika, p. 2,*6*.

[32] Padmavyūha : Gaṇḍavyūha, p. 66,*17*; Mahāvyutpatti, no 753.

[33] Mahāsthāmaprāpta : Sukhāvatīvyūha, p. 114,*8*; Kāraṇḍavyūha, p. 1,*13*; Sad. puṇḍarīka, p. 3,*4*; 375,*1*; Samādhirāja, I, p. 194,*6*; Sādhanamālā, p. 71,*4*.

jetā, 51. Kṣetrasamalaṃkāra, 52. Maṇiratnacchattra, 53. Suvarṇacūḍa, 54. Maṇicūḍa, 55. Maitreya, 56. Mañjuśrī kumārabhūta.

[Liste chinoise de H] : 1. Samadarśana, 2. Asamadarśana, 3. Asamasamadarśana, 4. Samādhivikurvitarāja, 5. Dharmeśvara, 6. Dharmaketu, 7. Prabhāketu, 8. Prabhāvyūha, 9. Mahāvyūha, 10. Ratnakūṭa, 11. Pratibhānakūṭa, 12. Ratnapāṇi, 13. Ratnamudrāhasta, 14. Nityotkṣiptahasta, 15. Nityapralambahasta, 16. Nityodgrīva, 17. Nityapramuditendriya, 18. Nityapramuditarāja, 19. Akuṭilapratisaṃvid, 20. Gaganagañja, 21. Ratnolkāparigṛhīta, 22. Ratnaśrī, 23. Ratnadatta, 24. Indrajāla, 25. Jālinīprabha, 26. Anāvaraṇadhyāna, 27. Prajñākūṭa, 28. Devarāja, 29. Mārapramardaka, 30. Vidyuddeva, 31. Vikurvaṇarāja, 32. Kūṭanimittasamalaṃkāra, 33. Siṃhanādanādin, 34. Meghasvara, 35. Giryagrapramardirāja, 36. Gandhahastin, 37. Mahāgandhahastin, 38. Nityodyukta, 39. Anikṣiptadhura, 40. Pramati, 41. Sujāta, 42. Padmaśrīgarbha, 43. Samādhirāja, 44. Padmavyūha, 45. Avalokiteśvara, 46. Mahāsthāmaprāpta, 47. Brahmajāla, 48. Ratnadaṇḍin, 49. Ajita [34], 50. Māravijetā, 51. Kṣetrasamalaṃkāra, 52. Suvarṇacūḍa, 53. Maṇicūḍa, 54. Maitreya, 55. Mañjuśrī, 56. Maṇiratnacchattra.

5. Dix mille Brahmā, Brahmā Śikhin [35] en tête, venus de l'univers Aśoka à quatre continents *(Aśoko nāma caturdvīpako lokadhātuḥ)* pour voir, vénérer, servir le Bienheureux et entendre la loi de sa bouche *(bhagavato darśanāya vandanāya paryupāsanāya dharmaśravaṇāya ca)* [36], étaient présents à cette assemblée *(tasyāṃ parṣadi saṃnipatitā abhūvan saṃniṣaṇṇāḥ)*. — Douze mille Śakra provenant de divers univers à quatre continents *(caturmahādvīpaka)* étaient aussi présents à cette assemblée. — De même aussi d'autres divinités très puissantes *(maheśākhyamaheśākhya)*, Brahmā, Śakra, Lokapāla, Deva, Nāga, Yakṣa, Gandharva, Asura, Garuḍa, Kiṃnara et Mahoraga, étaient présents à cette assemblée. — De même enfin la quadruple communauté *(catuṣpariṣad)*, moines, nonnes et fidèles des deux sexes *(bhikṣubhikṣuṇyupāsakopāsikā)*, se trouvait là également.

[34] Ajita, surnom de Maitreya (cf. LAMOTTE, *Histoire*, p. 782).

[35] Mahābrahmā, roi du *rūpadhātu*, désigné le plus souvent sous le nom de Brahmā Sahāpati (en pāli, Sahampati). L'épithète de *śikhin* (Lalitavistara, p. 393,*20*; 397,*12*; Sad. puṇḍarīka, p. 4,*9*; 175,*1*), traduite en chinois tantôt par « chignon » et tantôt par « feu », est due au fait que Brahmā est au sommet (chignon) de l'incendie cosmique qui s'arrête après avoir consumé son palais (T 1723, k. 2, p. 675 *c* 16) et qu'il brise les passions du *kāmadhātu* au moyen de l'extase de l'éclat du feu (T 1718, k. 1, p. 11 *b*).

[36] *Bhagavato darśanāya*, etc., est un cliché : Sad. puṇḍarīka, p. 367,*5*; 425,*2*; 427,*7*; 458,*10*; 463,*3*.

6. Alors le Bienheureux, assis sur un trône majestueux, entouré et vénéré par plusieurs centaines de milliers d'assistants, prêchait la loi *(atha khalu bhagavāñ śrīgarbhe siṃhāsane niṣaṇṇo 'nekaśatasahasrayā parṣadā parivṛtaḥ puraskṛto dharmaṃ deśayati sma)*. Dominant toutes les assemblées, tel le Sumeru roi des montagnes qui surgit de l'océan, le Bienheureux brillait, étincelait, resplendissait, assis qu'il était sur son trône majestueux *(Sumerur iva parvatarājaḥ samudrābhyudgato bhagavān sarvāḥ parṣado 'bhibhūya bhāsate tapati virocate sma śrīgarbhe siṃhāsane niṣaṇṇaḥ)* [37].

[Arrivée de Ratnākara et de 500 Licchavi.]

7. Alors le bodhisattva licchavi Ratnākara [38] et cinq cents jeunes Licchavi *(licchavikumāra)*, tenant chacun un parasol *(chattra)* formé des sept joyaux *(saptaratnamaya)*, sortirent de la grande ville de Vaiśālī et se rendirent au bois d'Āmrapālī, près du Bienheureux *(yenāmrapālīvanaṃ yena ca bhagavāṃs tenopasaṃkrāntāḥ)* ; arrivés auprès de lui *(upasaṃkramya)*, après avoir salué de la tête les pieds du Bienheureux *(bhagavataḥ pādau śirobhir vanditvā)* et après avoir tourné sept fois autour de lui *(saptakṛtvaḥ pradakṣiṇīkṛtya)*, ils lui offrirent *(niryātayāmāsuḥ)* chacun son parasol, et l'offrande faite, se tinrent de côté *(niryātyaikānte sthitā abhūvan)*.

[37] Comparer Sukhāvatīvyūha, p. 128,*9* : *adrākṣus tathāgatam arhantaṃ samyaksaṃbuddhaṃ sumerum iva parvatarājaṃ sarvakṣetrābhyudgataṃ sarvā diśo 'bhibhūya bhāsamānaṃ tapantaṃ virocamānaṃ vibhrājamānam.*

La formule *bhāsate tapati virocate* (en pāli, *bhāsati tapati virocati*) est courante : Majjhima, II, p. 33,*27*; III, p. 102,*4*; Pañcaviṃśati, p. 10,*10*; Mahāvyutpatti, no 6289-91.

[38] Le bodhisattva Ratnākara « Mine de qualités » apparaît dans les *nidāna* de plusieurs Mahāyānasūtra : Pañcaviṃśati, p. 5,*6*; Śatasāh., p. 6,*5*; Sad. puṇḍarīka, p. 3,*11*. Grand bodhisattva de la dizième terre, c'était un licchavi, fils de banquier *(śreṣṭhiputra)*, originaire de Vaiśālī (Bhadrapālasūtra, T 418, k. 1, p. 903 *a* 7-8; Upadeśa, T 1509, k. 7, p. 111 *a* 6; Si yu ki, T 2087, k. 7, p. 908 *b* 7).

Il fait partie du groupe des huit Bodhisattva mentionnés dans l'Aṣṭabuddhaka, T 427, p. 73 *a* 17, et des seize Satpuruṣa « Honnêtes gens », à commencer par Bhadrapāla, recensés, avec quelques variantes, dans divers Mahāyānasūtra : Sad. puṇḍarīka, p. 3,*10* - 4,*2*; Sukhāvatīvyūha, T 360, k. 1, p. 265 *c* 17-21; Viśeṣacintābrahmaparipṛcchā T 585, k. 1, p. 1 *a* 13-16; T 586, k. 1, p. 33 *b* 9-13; T 587, k. 1, p. 62 *b* 12-17; Ratnakūṭa, T 310, k. 17, p. 91 *c* 14-15; k. 111, p. 623 *b* 13-14; Mañjuśrīparinirvāṇa, T 463, p. 480 *b* 6; Upadeśa, T 1509, k. 7, p. 111 *a* 4, etc.

8. Dès que ces parasols précieux eurent été déposés, subitement, par le pouvoir du Buddha, ils se réunirent en un unique parasol précieux *(samanantarasamarpitāni tāni ratnacchattrāṇi sahasā buddhānubhāvenaikaṃ ratnacchattram abhūvan)* [39], et cet unique parasol précieux recouvrit *(ācchādayati sma)* tout ce trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)* [40]. La surface *(parimaṇḍala)* du trichiliomégachiliocosme apparut à l'intérieur même de ce grand parasol précieux. On vit ainsi, à l'intérieur de ce grand parasol précieux, tout ce que renferme ce trichiliomégachiliocosme : le Sumeru roi des montagnes *(parvatarāja)*, l'Himadri, le Mucilinda, le Mahāmucilinda, le Gandhamādana, le Ratnaparvata, le Kālaparvata, le Cakravāḍa et le Mahācakravāḍa [41] ; puis les grands océans

39 En vertu de sa *pariṇāmikī ṛddhi* (cf. Bodh. bhūmi, p. 58-63 ; Saṃgraha, p. 221-222), le Buddha, d'un seul coup de pouce ou par son *adhimuktibala*, peut concentrer en un seul les objets de même type qui lui sont offerts, bols, fleurs, parasols, etc. L'un de ses premiers miracles fut de réunir en un unique bol les quatre vases que les rois des dieux lui offraient :

Mahāvastu, III, p. 304,*16* : *bhagavatā sarveṣāṃ caturṇāṃ lokapālānāṃ catvāri pātrāṇi pratigṛhṇitvā aṃguṣṭhena ākrāntā ekapātro ca adhiṣṭhito.*

Catuṣpariṣad, p. 88 : *atha bhagavāṃś caturṇāṃ mahārājñāṃ pātrāṇi pratigṛhyaikaṃ pātram adhimuktavān.*

Lalitavistara, p. 385,*4* : *pratigṛhya caikaṃ pātram adhitiṣṭhati sma, adhimuktibalena.*

40 Sur cette cosmologie, voir Appendice, note I : *Les buddhakṣetra.*

41 Série de montagnes que l'on retrouve, avec quelques variantes, dans d'autres Sūtra :

Sukhāvatīvyūha, p. 128,*2* : Kālaparvata, Ratnaparvata, Meru, Mahāmeru, Mucilinda, Mahāmucilinda, Cakravāḍa, Mahācakravāḍa.

Sad. puṇḍarīka, p. 244,*10* ; 246,*3* : Kālaparvata, Mucilinda, Mahāmucilinda, Cakravāḍa, Mahācakravāḍa, Sumeru.

Kāraṇḍavyūha, p. 91,*12* : Cakravāḍa, Mahācakravāḍa, Mucilinda, Mahāmucilinda, Kāla, Mahākāla.

Samādhirāja, II, p. 276,*13* : Cakravāḍa, Meru, Sumeru, Mucilinda, Mahāmucilinda, Vindhya, Gṛdhrakūṭa, Himavat.

Ces listes désordonnées ne sont pas conformes aux données traditionnelles de la cosmographie bouddhique (Kośa, III, p. 141 ; Atthasālinī, p. 297 ; Jātaka, VI, p. 125) qui pose neuf grandes montagnes sur la terre d'or : au centre, le Meru ; concentriquement, sept montagnes ; en dehors du Nimindhara, les quatre continents ; enveloppant le tout, le Cakravāḍa. — Quelques Sūtra se conforment à ces données :

Mahāvastu, II, p. 300,*16* : *pṛthivīcālena iyaṃ trisāhasramahāsāhasrā lokadhātu samā abhūṣi pāṇitalajātā sumeruś ca parvatarājā cakravāḍamahācakravāḍā ca parvatā nimindharo yugandharo iṣāṃdharo ca parvatā khadirakāśvakarṇo*

(mahāsamudra), les fleuves *(saras)*, les étangs *(taḍāga)*, les mares *(puṣkariṇī)*, les rivières *(nadī)*, les ruisseaux *(kunadī)* et les torrents *(utsa)* [42] ; puis, en nombre infini, les soleils *(sūrya)*, les lunes *(candra)* et les étoiles *(tārakā)*, les demeures *(bhavana)* des Deva, Nāga, Yakṣa, Gandharva, Asura, Garuḍa, Kiṃnara, Mahoraga, ainsi que les demeures des Caturmahārāja ; enfin les villages *(grāma)*, les villes *(nagara)*, les bourgs *(nigama)*, les provinces *(janapada)*, les royaumes *(rāṣṭra)*, les capitales *(rājadhānī)* et toutes les circonscriptions *(maṇḍala)* [43]. Et l'instruction religieuse qu'exposent dans le monde des dix régions les Buddha Bienheureux pouvait être entièrement entendue *(yaṃ ca daśadigloke te buddhā bhagavanto dharmaṃ deśayanti sa ca sarvo nikhilena śrūyate sma)* [44], comme si leur voix sortait de cet unique grand parasol précieux.

9. Alors l'assemblée tout entière ayant vu ce grand prodige accompli par le Bienheureux fut dans l'étonnement ; satisfaite, ravie, l'âme transportée, pleine de joie, remplie de contentement et de plaisir, elle salua le Tathāgata et se tint de côté, le regardant avec des yeux fixes *(atha khalu sarvāvatī sā parṣad bhagavato 'ntikād idaṃ evaṃrūpaṃ mahāprātihāryaṃ dṛṣṭvāścaryaprāptābhūt* [45]*. tuṣṭodagrāttamanāḥ pramuditā prītisaumanasyajātā* [46] *tathāgatam*

vinatako sudarśano ca sapta parvatā dvīpāntarikā tathānye kālaparvatā pṛthivyāṃ osannā abhūṣi bodhisattvasyānubhāvena.

Voir encore Divyāvadāna, p. 217.

42 Comparer Mahāvyutpatti, no 4170 sq.

43 La séquence *grāma-nagara-nigama*, etc., est clichée dans les textes sanskrits : Aṣṭasāh., p. 685,*17* ; Sad. puṇḍarīka, p. 72,*1* ; 102,*5* ; 244,*10* ; 246,*3* ; 247,*3* ; Mahāsaṃnipāta, p. 129,*1* ; 133,*10-11* ; ci-dessous V, § 7 et 9 ; XII, § 3 et 22. Le pāli est moins prolixe : Dīgha, II, p. 249,*30* ; Mahāniddesa, p. 268,*27*.

44 Comparer Sad. puṇḍarīka, p. 6,*10*.

45 Pour marquer l'étonnement, le Sad. puṇḍarīka emploie les deux expressions *āścaryaprāpta adbhutaprāpta*, p. 125,*1* ; 183,*4* ; 199,*3* ; 206,*5* ; 249,*11*. On trouve encore à leur suite *audbilyaprāpta*, p. 6,*5* ; 20,*13* ; 389,*5* ; *vismayaprāpta*, p. 310,*14* ; *kautūhalaprāpta*, p. 8,*1*. — En pāli, l'expression consacrée est *acchariyabbhutacittajāta* : Majjhima, I, p. 254,*2* ; 330,*16* ; II, p. 144,*27* ; Saṃyutta, I, p. 156,*20*.

46 La joie se marque par une suite de cinq adjectifs : *tuṣṭa udagra āttamanas pramudita prītisaumanasyajāta* : Sad. puṇḍarīka, p. 60,*1* ; 69,*7* ; 103,*13* ; 209,*9* ; 222,*10* ; 257,*7* ; 288,*13* ; 367,*2* ; 404,*7* ; 406,*2* ; Suvarṇabhāsottama, p. 9,*7* ; Gaṇḍavyūha, p. 99,*15* ; Rāṣṭrapāla, p. 47,*18* ; Divyāvadāna, p. 297,*15* ; Mahāvyutpatti, no 2929-33 ; ci-dessous VI, § 7 ; XII, § 20.

abhivandyaikānte sthitābhūd animiṣābhyāṃ netrābhyāṃ[47] *saṃprekṣamāṇā).*

[*Stances de Ratnākara.*]

10. Alors le jeune licchavi Ratnākara ayant vu le grand prodige accompli par le Bienheureux, mit le genou droit en terre, éleva les mains jointes vers le Bienheureux et, l'ayant salué, il le loua par les stances suivantes *(atha khalu ratnākaro licchavikumāro bhagavato 'ntikād idam evaṃrūpaṃ mahāprātihāryaṃ dṛṣṭvā dakṣiṇaṃ jānumaṇḍalaṃ pṛthivyāṃ pratiṣṭhāpya yena bhagavāṃs tenāñjaliṃ praṇamya taṃ bhagavantaṃ namaskṛtvābhir gāthābhir abhiṣṭauti sma) :*

1. Purs *(śuci)* et beaux *(sundara)*, tes yeux *(netra)* sont larges *(viśāla)* comme la feuille du lotus *(padmapattra)*; pures sont tes dispositions *(āśaya)*; tu as gagné l'autre rive *(pāra)* de la quiétude *(śamatha)*; tu as accumulé les actes bons *(kuśalakarman)* et conquis une mer immense de qualités *(guṇasamudra)*. Religieux *(śramaṇa)*, tu mènes au chemin de la paix *(śāntimārga)*, hommage à toi!

2. Homme-taureau *(puruṣarṣabha)*, Conducteur *(nāyaka)*, nous voyons ton prodige *(prātihārya)*. Les champs *(kṣetra)* des Sugata sont éclairés *(prabhāsita)* d'une éclatante lumière *(pravarāloka)*, et leurs instructions religieuses *(dhārmyā kathā)*, largement développées *(vipula)* et conduisant à l'immortalité *(amṛtaga)*, se font entendre sur toute l'étendue de l'espace *(ākāśatala)*.

3. Roi de la loi *(dharmarāja)*, tu règnes par la loi sur tous les êtres, et tu les combles des richesses de la loi *(dharmavasu)*. Habile analyste des dharma *(dharmapravicayakuśala)*, Prédicateur de la bonne loi *(saddharmadeśaka)*, Souverain de la loi *(dharmeśvara)*, Roi de la loi *(dharmarāja)*, hommage à toi!

4. « Ni existants *(sat)* ni non-existants *(asat)*, tous les dharma naissent en dépendance des causes *(hetūn pratītya samutpannāḥ)*; il n'y a en eux ni âme *(ātman)*, ni sujet pensant *(vedaka)*, ni agent *(kāraka)*; mais, bon *(kuśala)* ou mauvais *(akuśala)*, aucun acte *(karman)* ne périt »[48] : tel est ton enseignement.

[47] *Animiṣābhyāṃ netrābhyām* : cf. Sad. puṇḍarīka, p. 199,*10*.

[48] C'est là un résumé de la doctrine du bouddhisme ancien enseignant le Pratītyasamutpāda, l'Anātman et la rétribution des actes. Le dernier point rappelle la stance :

na praṇaśyanti karmāṇi kalpakoṭiśatair api,

5. Grand ascète *(munīndra)*, tu as vaincu Māra et ses troupes; tu as conquis l'illumination suprême *(pravarabodhi)*, la paix *(śānta)*, l'immortalité *(amṛta)*, le bonheur *(sukha)*. Mais insensibles, dépourvues de pensée *(citta)* et de réflexion *(manasikāra)*, les troupes des hérétiques *(tīrthika)* ne le comprennent pas.

6. Extraordinaire Roi de la loi *(adbhuta dharmarāja)*, en présence des dieux et des hommes *(devamanuṣya)*, tu fais tourner la roue de la loi comportant une triple révolution et douze aspects *(dharmacakraṃ pravartayasi triparivartaṃ dvādaśākāram)*[49]; elle

sāmagrīṃ prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehinām.

Cf. Divyāvadāna, p. 54,*9*; 131,*13*; 141,*14*; 191,*19*; 282,*17*; 311,*22*; 504,*23*; 582,*4*; 584,*20*; Avadānaśataka, I, p. 74,*7*; 80,*13*; 86,*6*; 91,*11*; 100,*10*; 105,*1*.

[49] On a, en sanskrit, *triparivartaṃ dvādaśākāraṃ dharmacakram* (Mahāvastu, III, p. 333,*11*; Divyāvadāna, p. 205,*21*; 393,*23*; Lalitavistara, p. 422,*2*; Aṣṭasāh., p. 380,*13*; Sad. puṇḍarīka, p. 179,*1*). On a, en pāli, *tiparivaṭṭaṃ dvādasākāraṃ yathābhūtaṃ ñānadassanaṃ* (Vinaya, I, p. 11,*20*; 11,*25*; Saṃyutta, V, p. 422,*32*).

L'expression est expliquée dans Vinaya, I, p. 11; Saṃyutta, V, p. 420-424; Saṃyukta, T 99, k. 15, p. 104 *c* - 105 *a*; Mahāvastu, III, p. 332-333; Lalitavistara, p. 417-418; Mahāvyutpatti, no 1309-1324; Āloka, p. 381-382.

La première révolution *(parivarta)* des vérités nobles est le chemin de la vision *(darśanamārga)* et comprend quatre aspects *(ākāra)* : 1. Ceci est douleur *(idaṃ duḥkham)*; 2. Ceci est son origine *(ayaṃ samudayaḥ)*; 3. Ceci est sa destruction *(ayaṃ nirodhaḥ)*; 4. Ceci est le chemin de la destruction de la douleur *(iyaṃ duḥkhanirodhagāminī pratipat)*.

La seconde révolution est le chemin de la méditation *(bhāvanāmārga)* et comprend quatre aspects : 1. La vérité noble sur la douleur doit être connue *(duḥkham āryasatyaṃ parijñeyam)*; 2. L'origine de la douleur doit être supprimée *(duḥkhasamudayaḥ prahātavyaḥ)*; 3. La destruction de la douleur doit être réalisée *(duḥkhanirodhaḥ sākṣātkartavyaḥ)*; 4. Le chemin de la destruction de la douleur doit être pratiqué *(duḥkhanirodhagāminī pratipad bhāvitavyā)*.

La troisième révolution est le chemin de l'Arhat *(aśaikṣamārga)* et comprend, elle aussi, quatre aspects : 1. La douleur est connue *(duḥkhaṃ parijñātam)*; 2. L'origine est détruite *(samudayaḥ prahīṇaḥ)*; 3. La destruction est réalisée *(nirodhaḥ sākṣātkṛtaḥ)*; 4. Le chemin de la destruction de la douleur a été pratiqué *(duḥkhanirodhagāminī pratipad bhāvitā)*.

C'est dans ce sens traditionnel qu'il faut interpréter l'expression « Roue de la loi à triple révolution et à douze aspects » employée ici par le Vimalakīrtinirdeśa. Et Kumārajīva ne s'y est pas trompé (T 1775, k. 1, p. 333 *b* 4-5). Sans ignorer l'ancienne exégèse, K'ouei-ki (T 1782, k. 2, p. 1021 *b-c*) voit encore dans la triple révolution, la prédication successive des Véhicules de Śrāvaka, de Pratyekabuddha et de Bodhisattva. Sur cette nouvelle interprétation de la motion de la roue, voir Aṣṭasāh., p. 442,*8-9*; Pañcaviṃśati, T 223, k. 12, p. 311 *b* 16; Upadeśa, T 1509, k. 65, p. 517 *a*; Sad. puṇḍarīka, p.

est apaisée *(praśānta)* et naturellement pure *(svabhāvaviśuddha)*. Dès lors, le triple joyau *(triratna)* se révèle au monde.

7. Ceux qui sont convertis *(suvinīta)* par ta loi précieuse *(ratnadharma)* sont insouciants *(avitarka)* et toujours calmes *(nityapraśānta)*. Tu es le grand médecin *(mahāvaidya)* qui mets un terme à la naissance *(jāti)*, à la vieillesse *(jarā)* et à la mort *(maraṇa)*. Tu as conquis une mer immense de qualités *(guṇasamudra)*, hommage à toi!

8. Devant les hommages *(satkāra)* et les bienfaits *(sukṛta)* [50], tu restes immobile *(acala)* comme le Sumeru; envers les êtres moraux *(śīlavat)* ou sans moralité *(duḥśīla)*, tu es également bienveillant; pénétrant l'égalité *(samatā)* de toutes choses, ton esprit *(manas)* est pareil à l'espace *(ākāśasama)*. Joyau parmi les êtres *(sattvaratna)*, qui donc ne t'honorerait pas?

9. Sous ce petit parasol offert au Bienheureux, apparaissent le trichiliocosme et les demeures des Deva et des Nāga; c'est pourquoi nous saluons son savoir et sa vision *(jñānadarśana)* et l'ensemble de ses qualités *(guṇakāya)*.

10. Par ce prodige *(prātihārya)* l'être aux dix forces *(daśabala)* nous révèle les mondes *(loka)*; et tous sont pareils à des jeux de lumière. Les êtres crient au prodige *(adbhuta)*. C'est pourquoi nous saluons l'être aux dix forces, doué de savoir et de vision [51].

11. Grand ascète *(mahāmuni)*, les assemblées ici réunies *(parṣatsaṃnipāta)* en ta présence te contemplent en esprit de foi *(prasannena manasā)*. Chacun voit le Victorieux *(jina)* en face de soi :

69,*12-13*; Saṃdhinirmocana, VII, § 30; Bu-ston, *History of Buddhism*, II, p. 41-56; E. Obermiller, *The Doctrine of Prajñāpāramitā*, Acta Orientalia, XI, 1932, p. 90-100.

50 Selon H : « devant les huit conjonctures humaines ». Ces huit *lokadharma* sont le gain *(lābha)*, la perte *(alābha)*, la gloire *(yaśas)*, l'ignominie *(ayaśas)*, l'éloge *(praśaṃsā)*, le blâme *(nindā)*, le bonheur *(sukha)* et la douleur *(duḥkha)* : cf. Dīgha, III, p. 260; Aṅguttara, IV, p. 156; Mahāvyutpatti, no 2342-48.

51 Les stances 9 et 10 manquent dans les versions tibétaines. En revanche, les stances 11 à 18 manquent dans Tk, la plus ancienne traduction chinoise. Peut-être ne faisaient-elles pas partie de la rédaction originale.

c'est là une caractéristique exclusive *(āveṇikalakṣaṇa)* du Victorieux.

12. Le Bienheureux s'exprime par un son unique *(ekasvareṇodāharati)* [52], et les êtres, chacun selon sa catégorie, en obtiennent l'in-

52 Les conceptions sur la prédication du Buddha ont considérablement varié au cours des temps :

1. Selon le bouddhisme ancien, Śākyamuni a prêché durant les quarante-cinq années de sa vie publique, et tout ce qu'il a dit est vrai. C'est ce qu'affirme un topique, intitulé le Sūtra des deux nuits *(dharmarātridvayasūtra)*, fréquemment invoqué dans les textes : Dīgha, III, p. 135; Aṅguttara, II, p. 24; Itivuttaka, p. 121; Madhyamāgama, T 26, k. 34, p. 645 *b* 18; Sumaṅgala, I, p. 66; Upadeśa, T 1509, k. 1, p. 59 *c* 5-7 : *yañ ca rattiṃ tathāgato anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambujjhati yañ ca rattiṃ anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyati, yaṃ etasmiṃ antare bhāsati lapati niddisati, sabbaṃ taṃ tath'eva hoti no aññathā.*

2. Jouissant du don des langues, le Buddha ne prêcha pas seulement en langue âryenne *(āryā vāc)* ou dans les parlers du Pays du milieu *(madhyadeśavāc)*, mais encore en langue barbare *(dasyuvāc)* et en langue vulgaire des pays-frontières de l'Inde du Sud. C'est ce qui ressort du récit de la conversion des quatre rois des dieux (Vin. des Sarvāstivādin, T 1435, k. 26, p. 193 *a*; Vin. des Mūlasarvāstivādin, Gilgit Manuscripts, III, 1, p. 256-259; Tch'ou yao king, T 212, k. 23, p. 734 *b*; Vibhāṣā, T 1545, k. 79, p. 410 *a*; T 1546, k. 41, p. 306 *c*; T 1547, k. 9, p. 482 *c*).

Commentant cet épisode, la Vibhāṣā (T 1545, k. 79, p. 410 *b*) remarque : « C'est pour montrer qu'il peut s'exprimer clairement en toute langue que le Buddha s'exprime différemment, afin de trancher les doutes de ceux qui le soupçonnent de ne pouvoir prêcher que dans la langue sainte ... Le Tathāgata peut exprimer tout ce qu'il veut en n'importe quel langage. S'il s'exprime en chinois, c'est que cette langue est la meilleure pour les habitants de la Chine; de même, s'il s'exprime en langue Balkh ... De plus la parole du Buddha est légère et aiguë, le flux en est rapide, et quoiqu'il parle toutes sortes de langues, on peut dire qu'il les parle toutes en même temps : ainsi, s'il s'exprime tour à tour en chinois, en langue de Balkh, en langue Śaka (scythe), il prononce toutes ces langues sans interruption et pour ainsi dire en même temps ».

3. Il n'y eut qu'un pas à franchir pour prétendre que le Buddha enseigne toute la loi par un son unique *(ekasvareṇa)* ou par une émission de voix d'un instant *(ekakṣaṇavāgudāhāreṇa)* : thèse no 4 des Mahāsāṃghika (Bareau, *Sectes*, p. 58); Vibhāṣā, T 1545, k. 79, p. 410 *a* 16; Avataṃsaka, T 278, k. 60, p. 787 *a* 27; T 279, k. 80, p. 443 *c* 28; Bhadracarīpraṇidhāna, v. 30 (= T 293, k. 39, p. 843 *b* 11); Grand Parinirvāṇa, T 374, k. 10, p. 423 *c* 10-14; T 375, k. 9, p. 665 *a* 2; Daśabhūmika, p. 79,*27-29*.

C'est l'avis formulé ici par le Vimalakīrtinirdeśa qui expliquera plus loin (X, § 9) qu'il suffit au Buddha d'un son, d'une parole, d'un phonème pour enseigner les natures propres et les caractères de tous les dharma.

4. Selon une formule plus radicale encore, certains docteurs du Petit comme du Grand Véhicule affirment que le Buddha ne parle pas.

telligence; chacun se dit que le Bienheureux parle sa langue : c'est là une caractéristique exclusive *(āveṇikalakṣaṇa)* du Victorieux *(jina)*.

13. Le Bienheureux s'exprime par un son unique *(ekasvareṇodāharati)* et les êtres, chacun selon leur intelligence, en subissent l'action et en retirent leur profit *(svakārtha)* : c'est là une caractéristique exclusive du Tathāgata.

14. Le Buddha prêche la loi par un son unique *(ekasvareṇa dharmaṃ deśayati)*, et certains en éprouvent de la crainte *(bhaya)*; d'autres, de la joie *(muditā)*; d'autres, de la répulsion *(saṃvega)*;

Thèse 12 des Mahāsāṃghika (BAREAU, *Sectes*, p. 60) : « Les Buddha ne prononcent jamais une parole, car ils restent éternellement en *samādhi*, mais les êtres, pensant qu'ils ont prononcé des paroles, sautent de joie ».

Thèse des Vetullaka, dans Kathāvatthu, p. 560,*14* : *na vattabbaṃ Buddhena Bhagavatā dhammo desito.*

Niraupamyastava, v. 7, de Nāgārjuna (JRAS, 1932, p. 314) : *nodāhṛtaṃ tvayā kiṃcid ekam apy akṣaraṃ vibho, kṛtsnaś ca vaineyajano dharmavarṣeṇa tarpitaḥ.*

Le « Sūtra des deux nuits » fut modifié en conséquence :

Madh. vṛtti, p. 366, 539 : *yāṃ ca, Śāntamate, rātriṃ tathāgato 'nuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbuddho yāṃ ca rātrim anupādāya parinirvāsyati, asminn antare tathāgatenaikākṣaram api nodāhṛtaṃ na pravyāhṛtaṃ nāpi pravyāhariṣyati.*

Pañjikā, p. 419 : *yasyāṃ rātrau tathāgato 'bhisaṃbuddho yasyāṃ ca parinirvṛto 'trāntare tathāgatenaikam apy akṣaraṃ nodāhṛtam. tat kasya hetoḥ. nityaṃ samāhito bhagavān. ye cākṣarasvararutavaineyāḥ sattvās te tathāgatamukhād ūrṇākośād uṣṇīṣād dhvaniṃ niścarantaṃ śṛṇvanti.*

Laṅkāvatāra, p. 142-143 : *yāṃ ca rātriṃ tathāgato 'bhisaṃbuddho yāṃ ca rātriṃ parinirvāsyati, atrāntara ekam apy akṣaraṃ tathāgatena nodāhṛtaṃ na pravyāhariṣyati. avacanaṃ buddhavacanam.*

Le Vimalakīrti dira plus loin (X, § 9) : « Il y a des buddhakṣetra purs et tranquilles, qui font œuvre de Buddha par le silence *(avacana)*, par le mutisme *(anabhilāpa)*, en ne disant rien et en ne parlant pas. Et les êtres à convertir, à cause de cette tranquillité, pénètrent spontanément la nature propre et les caractères des dharma ».

5. Enfin, l'œuvre des Buddha, la prédication de la loi, ne se fait pas seulement par des paroles ou par l'absence de paroles, mais par quantité d'autres moyens sur lesquels le Vimalakīrti (X, § 8) s'étendra longuement. En ce qui concerne Śākyamuni, il semble admettre (IX, § 15-16) qu'il se livra en Sahāloka à de multiples expositions de la loi *(dharmaparyāya)*.

En conclusion, je ne pense pas que les thèses exposées ci-dessus s'excluent l'une l'autre. Les Buddha prêchent la loi par des sermons, par un son unique, par le silence ou quantité d'autres moyens selon les besoins ou les exigences des êtres à convertir. C'est uniquement par opportunisme qu'ils adoptent tel ou tel moyen.

d'autres enfin, la suppression de leurs doutes *(saṃśayaccheda)* : c'est là une caractéristique exclusive du Tathāgata[53].

15. Hommage à toi, l'Être aux dix forces *(daśabala)*, le Conducteur *(nāyaka)*, le Héros *(vikrāmin)* ! Hommage à toi, qui es sans peur *(nirbhaya)* et exempt de crainte *(vigatabhaya)* ! Hommage à toi qui remplis les attributs exclusifs *(āveṇikadharma)* ! Hommage à toi, Conducteur de toutes les créatures *(sarvajagannāyaka)*.

16. Hommage à toi, qui as brisé les entraves et les liens *(samucchinnasaṃyojanabandhana)* ! Hommage à toi qui « ayant atteint l'autre rive, as pris pied sur la terre ferme » *(tīrṇaḥ pāraṃgataḥ sthale tiṣṭhasi)*[54] ! Hommage à toi, sauveur des créatures en perdition ! Hommage à toi qui échappes aux destinées de la transmigration *(saṃsāragati)* !

17. Tu t'associes aux êtres en te rendant dans leurs destinées *(gati)*, mais tu as l'esprit affranchi *(vimukta)* de toutes les destinées. « Comme le lotus, né dans l'eau, n'est point souillé par l'eau » *(padmam ivodake jātam udakena na lipyate)*[55], ainsi l'Ascète *(muni)*, pareil au lotus, exerce la vacuité *(śūnyatāṃ prabhāvayati)*.

18. Tu as éliminé les objets *(nimitta)* sous tous leurs aspects *(ākāra)*; tu ne formes de souhaits *(praṇidhāna)* sur rien que ce soit. Le grand pouvoir *(mahānubhāva)* des Buddha est inconcevable *(acintya)*. Hommage à toi, qui es inconsistant *(asthita)* comme l'espace *(ākāśa)* !

[*La purification des champs de Buddha*[56].]

11. Alors le jeune licchavi Ratnākara, ayant célébré le Bienheu-

53 Stance traduite sur H.

54 Réminiscence canonique probablement tirée de l'Āsīvisopamasutta auquel le Vimalakīrti se réfère souvent; cf. Saṃyutta, IV, p. 174,*19*; 175,*23* : *tiṇṇo pāraṅgato thale tiṭṭhati brāhmaṇo.*

Il va sans dire que le « brâhmane » dont il est question ici est en réalité un Arhat en possession du Nirvāṇa sur terre; cf. Aṅguttara, II, p. 6,*1* : *idha ekacco puggalo āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭh' eva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati ayaṃ vuccati puggalo tiṇṇo pāraṅgato thale tiṭṭhati brāhmaṇo.*

55 Autre réminiscence canonique; cf. Aṅguttara, II, p. 38-39; Saṃyutta, III, p. 140 : *seyyathāpi uppalaṃ vā padumaṃ vā puṇḍarīkaṃ vā udake jātaṃ udake saṃvaddhaṃ udakā accuggamma ṭhāti anupalittaṃ udakena.* Les Mahāsāṃghika et les Vetullaka tirent de ce texte leur *lokottaravāda* (cf. Vibhāṣā, T 1545, k. 44, p. 229 *a* 17-18; Kathāvatthu, p. 560,*7*).

56 Sur les buddhakṣetra, voir Appendice, note I.

reux par ces stances, lui dit encore : Bienheureux, les cinq cents jeunes Licchavi qui se sont mis en route vers la suprême et parfaite illumination *(anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau saṃprasthitāḥ)* m'interrogent sur la purification des champs de Buddha *(buddhakṣetrapariśodhana)* et me demandent quelle est cette purification des champs de Buddha. Que le Bienheureux Tathāgata par pitié pour eux *(anukaṃpām upādāya)* explique donc à ces Bodhisattva la purification des champs de Buddha.

Cela étant dit, le Bienheureux exprima son approbation au jeune licchavi Ratnākara : Bien, bien, jeune homme, tu as raison d'interroger le Tathāgata sur la pureté des champs de Buddha. Écoute donc bien et grave-le bien dans ton esprit : je vais te parler de la purification des champs de Buddha par les Bodhisattva. — Bien, ô Bienheureux, répondirent le jeune licchavi Ratnākara et les cinq cent jeunes Licchavi, et ils se mirent à écouter *(evam ukte bhagavāṃs tasya licchavikumārasya ratnākarasya sādhukāram adāt. sādhu sādhu kumāra. sādhu yas tvaṃ buddhakṣetraviśuddhim ārábhya tathāgataṃ paripṛcchasi. tac chṛṇu sādhu ca suṣṭhu ca manasikuru. bhāṣiṣye 'haṃ te bodhisattvair buddhakṣetraviśodhanam ārabhya. — sādhu bhagavann iti licchavikumāro ratnākaraḥ pañcamātrāṇi ca licchavikumāraśatāni bhagavataḥ pratyaśrauṣuḥ)* [57].

12. Le Bienheureux leur dit alors : Fils de famille *(kulaputra)*, le champ des êtres *(sattvakṣetra)* est le buddhakṣetra des Bodhisattva. Pourquoi *(tat kasya hetoḥ)*? C'est dans la mesure *(yāvatā)* où les Bodhisattva favorisent *(upabṛṃhayanti)* les êtres qu'ils s'emparent *(parigṛhṇanti)* des buddhakṣetra. C'est dans la mesure où les êtres produisent toutes sortes de qualités pures *(nānāvidhān viśuddhaguṇān utpādayanti)* que les Bodhisattva s'emparent des buddhakṣetra. C'est dans la mesure où les êtres sont disciplinés *(vinīta)* par ces purs buddhakṣetra que les Bodhisattva s'emparent des buddhakṣetra. C'est dans la mesure où les êtres, entrant dans ces buddhakṣetra, pénètrent le savoir des Buddha *(buddhajñānaṃ praviśanti)* que les Bodhisattva s'emparent des buddhakṣetra. C'est dans la mesure où les êtres, entrant dans ces buddhakṣetra, produisent les facultés nobles *(āryendriyāṇy utpādayanti)* que les Bodhisattva s'emparent des

57 Série de formules :
Sādhukāram adāt : sādhu ... : Sad. puṇḍarīka, p. 302,*9*; 397,*5*; 407,*11*; 419,*10*.
Tena hi śṛṇu ... : Sad. puṇḍarīka, p. 38,*10*; 332,*8*; 346,*5*.
Sādhu bhagavann iti ... *pratyaśrauṣīt* : Sad. puṇḍarīka, p. 39,*6*.

buddhakṣetra. Pourquoi? Fils de famille, les buddhakṣetra des Bodhisattva tirent leur origine des services *(arthakriyā)* que ceux-ci rendent aux êtres.

Par exemple, ô Ratnākara, si on veut construire *(māpayitum)* sur quelque chose qui ressemble à l'espace *(ākāśasama)*, on peut le faire; mais, dans l'espace *(ākāśa)* lui-même, on ne peut pas construire *(māpayitum)*, on ne peut pas décorer *(alaṃkartum)* [58]. De même, ô Ratnākara, sachant que tous les dharma sont semblables à l'espace *(ākāśasama)* et pour faire mûrir les êtres *(sattvaparipācanārtham)*, le Bodhisattva qui veut construire quelque chose qui ressemble à un buddhakṣetra, peut construire ce simili buddhakṣetra; mais il est impossible de construire un buddhakṣetra dans le vide et il est impossible de le décorer.

Par exemple, ô fils de famille, si quelqu'un voulait construire un palais sur un terrain vague et ensuite le décorer, il pourrait le faire à volonté et sans obstacle; mais s'il voulait construire dans l'espace *(ākāśa)* lui-même, il n'y parviendrait jamais. De même le Bodhisattva qui sait que tous les dharma sont pareils à l'espace *(ākāśasama)* produit, pour le progrès *(vṛddhi)* et le bien *(hita)* des êtres, des qualités pures *(viśuddhaguṇa)*. Voilà le buddhakṣetra dont il s'empare. S'emparer d'un buddhakṣetra de ce genre, ce n'est pas construire dans le vide *(śūnya)*.

13.

En outre, ô Ratnākara, vous devez savoir que le champ où l'on produit la pensée de la suprême illumination *(anuttarabodhicitta)* [59] est le pur buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient la grande illumination, tous les êtres ayant pris le départ pour le Grand Véhicule *(mahāyānasaṃprasthita)* [60] viennent naître en son champ.

58 Comparaison approchante dans Majjhima, I, p. 127,*30* : *seyyathā pi bhikkhave puriso āgaccheyya lākhaṃ vā haliddiṃ vā nīlaṃ vā mañjiṭṭhaṃ vā ādāya, so evaṃ vadeyya : ahaṃ imasmiṃ ākāse rūpāni likhissāmi rūpapātubhāvaṃ karissāmīti. taṃ kiṃ maññatha bhikkhave : api nu so puriso imasmiṃ ākāse rūpaṃ likheyya rūpapātubhāvaṃ kareyyāti. — no h' etaṃ bhante. taṃ kissa hetu : ayaṃ hi bhante ākāso arūpī anidassano, tattha na sukaraṃ rūpaṃ likhituṃ rūpapātubhāvaṃ kātuṃ.*

59 Sur *bodhicittotpāda*, *adhyāśaya* et *āśaya*, voir Appendice, note II.

60 Au moment où le Bodhisattva pénètre dans les grandes terres, il est dit

En outre, ô Ratnākara, le champ des bonnes dispositions *(āśayakṣetra)* est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination *(bodhi)*, les êtres exempts d'hypocrisie *(śāṭhya)* et de tromperie *(māyā)*[61] naissent dans son buddhakṣetra.

Fils de famille, le champ de la haute résolution *(adhyāśaya)*[62] est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, les êtres ayant accumulé tous les équipements en racine de bien *(kuśalamūlasaṃbhāra)* naissent dans son buddhakṣetra.

Le champ de l'effort *(prayoga)*[63] est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, les êtres établis sur tous les bons dharma *(kuśaladharmapratiṣṭhita)* naissent dans son buddhakṣetra.

Le champ du bon effort *(kuśalaprayoga)* est le pur buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient la grande illumination, tous les êtres qui ont produit et maintenu le bon effort viennent naître en son champ.

La grande production de pensée *(uttaracittotpāda)* du Bodhisattva est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, les êtres ayant pris le départ pour le Grand Véhicule *(mahāyānasaṃprasthita)* naissent dans son buddhakṣetra.

Le champ de la haute résolution *(adhyāśaya)* est le pur buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient la grande illumination, les êtres doués des bons dharma *(kuśaladharmasamanvāgata)* viennent naître en son champ.

Le champ du don *(dāna)*[64] est le buddhakṣetra du Bodhisattva :

bodhisattvayānasaṃprasthita ou *mahāyānasaṃprasthita* : Vajracchedikā, p. 28, *17* ; Pañcaviṃśati, p. 214,*6* ; Śatasāh., p. 1454,*3*.

61 *Śāṭhya* et *māyā* sont deux *upakleśa* : Kośa, V, p. 93 ; Triṃśikā, p. 30,*29* ; Siddhi, p. 367.

62 Sur l'*adhyāśaya*, voir Appendice, note II.

63 Le *prayoga* est l'effort efficace déployé par le Bodhisattva dans le double intérêt de soi et d'autrui. Il comporte plusieurs espèces : Sūtrālaṃkāra, p. 164,*18* ; Bodh. bhūmi, p. 288.

64 Cet alinéa et les cinq suivants concernent les six *pāramitā*.

au moment où celui-ci obtient l'illumination, les êtres qui ont abandonné tous leurs biens *(parityaktasarvasva)* naissent dans son buddhakṣetra.

Le champ de la moralité *(śīla)* est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, les êtres munis de toutes les bonnes dispositions *(āśayasamanvāgata)* et observant les dix bons chemins de l'acte *(kuśalakarmapatha)* naissent dans son buddhakṣetra.

Le champ de la patience *(kṣānti)* est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, les êtres ornés des trente-deux marques primaires *(lakṣaṇālaṃkṛta)* et munis des belles perfections *(pāramitā)* de patience *(kṣānti)*, de discipline *(vinaya)* et de quiétude *(śamatha)* naissent dans son buddhakṣetra.

Le champ de l'énergie *(vīrya)* est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, les êtres appliquant leur énergie à tous les bons dharma *(sarveṣu kuśaleṣu dharmeṣv ārabdhavīryaḥ)* naissent dans son champ.

Le champ de l'extase *(dhyāna)* est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, les êtres doués de mémoire *(smṛti)*, de présence d'esprit *(saṃprajñāna)* et de recueillement *(samāpatti)* naissent dans son buddhakṣetra.

Le champ de la sagesse *(prajñā)* est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, les êtres déterminés à acquérir le bien absolu *(samyaktvaniyata)*[65] naissent dans son buddhakṣetra.

65 Le *niyāma* (variantes, *niyama*, *nyāma*) ou, plus complètement, la *samyaktvaniyāmāvakrānti* est l'entrée dans la détermination absolue de l'acquisition du bien suprême. Il s'agit d'une *kṣānti* par laquelle on entre en possession d'un état de prédestination relativement à l'acquisition future du *samyaktva*, c'est-à-dire du Nirvāṇa.

Il est question du *niyāma* dans les deux Véhicules : cf. Saṃyutta, I, p. 196,*17* ; III, p. 225,*10* ; Aṅguttara, I, p. 121,*26* et *31* ; Suttanipāta, v. 55, 371 ; Kathāvatthu, p. 307-309, 317, 480 ; Lalitavistara, p. 31,*20* ; 34,*10* ; Aṣṭasāh., p. 131,*10* ; 662,*20* ; 679,*6* ; Śatasāh., p. 272,*8* ; Gaṇḍavyūha, p. 320,*22* ; Daśabhūmika, p. 11,*27* ; Kośa, VI, p. 180-182 ; Sūtrālaṃkāra, p. 171,*22* ; Bodh. bhūmi, p. 358,*2* ; Madhyāntavibhāga, p. 256,*2* ; Āloka, p. 131,*18* ; 662,*25* ; 663,*22* ; 679,*16* ; ci-dessous, I, § 13 ; III, § 50 ; IV, § 20 ; VII, § 3 ; X, § 6.

Dans le Petit Véhicule, le Śrāvaka obtient le *niyāma* au moment où il pénètre dans le *darśanamārga*, le chemin de la vision des vérités, et où il produit la *duḥkhe dharmajñānakṣāntiḥ*. C'est ce qu'expliquent le Madhyāntavibhāga, p. 256 : *āryamārgotpādo niyāmāvakrāntisamudāgama iti ... tathā hy utpannadarśanamārgo niyato bhavati sugatau nirvāṇe ca,* et l'Āloka, p. 131,*18* :

Le champ des quatre sentiments infinis *(apramāṇa)* [66] est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, les êtres établis dans la bienveillance *(maitrī)*, la compassion *(karuṇā)*, la joie *(muditā)* et l'indifférence *(upekṣā)* naissent dans son buddhakṣetra.

Les quatre moyens de captation *(saṃgrahavastu)* [67] sont le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, les êtres en possession de toutes les libérations *(sarvavimokṣaparigṛhīta)* naissent dans son buddhakṣetra.

L'habileté dans les moyens *(upāyakauśalya)* [68] est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination,

samyaktvaniyāmaḥ svaśrāvakadarśanādimārgaḥ; p. 679,*16* : *bodhisattvaniyāmaṃ duḥkhe dharmajñānakṣāntim adhigato 'vakrāntaḥ san.* — Au moment du *niyāma*, le Śrāvaka abandonne la qualité de profane *(pṛthagjana)* pour devenir un ārya, abandonne le mal *(mithyātva)* pour acquérir le bien *(samyaktva)*.

Dans le Grand Véhicule, le Bodhisattva atteint le *niyāma* quand il produit le *cittotpāda* et pénètre dans la première terre (Daśabhūmika, p. 11,*26-27*). Cette terre, appelée *śuddhādhyāśayabhūmi* ou *pramuditāvihāra* (cf. Bodh. bhūmi, p. 367,*8*), constitue le troisième des douze *vihāra* du Bodhisattva et coïncide avec le *niyāmāvakrāntivihāra* du Śrāvaka (ibidem, p. 358,*2-3*).

Mais la prédestination du Bodhisattva se précise au cours de sa carrière. C'est dans la 8e terre, qu'il devient « absolument prédestiné » *(atyantaniyata)* quand il acquiert l'*anutpattikadharmakṣānti* et qu'il devient un Bodhisattva *avaivartika* (cf. Upadeśa, T 1509, k 93, p. 713 *b*).

66 Les quatre *apramāṇa*, sentiments infinis, encore appelés *brahmavihāra*, résidences de Brahmā, sont la bienveillance *(maitrī)*, la pitié *(karuṇā)*, la joie *(muditā)* et l'indifférence *(upekṣā)*. D'origine prébouddhique, ces exercices jouent un grand rôle dans les deux Véhicules : Dīgha, I, p. 251; Majjhima, I, p. 38; Saṃyutta, IV, p. 296; Aṅguttara, I, p. 183; autres références dans Woodward, *Concordance*, p. 201 *a*; Kośa, VIII, p. 196; Sūtrālaṃkāra, p. 121-123; 184; Bodh. bhūmi, p. 241-249; ci-dessous, II, § 12; III, § 57, 69; VI, § 2-3.

67 Les quatre *saṃgrahavastu* sont le don *(dāna)*, la parole aimable *(priyavāditā)*, le service rendu *(arthacaryā)* et la poursuite d'un but en commun *(samānārthatā)* : Dīgha, III, p. 152, 232; Aṅguttara, II, p. 32, 248; IV, p. 219, 364; Lalitavistara, p. 38,*16*; 160,*6*; 182,*6*; 429,*13*; Mahāvastu, I, p. 3,*11*; II, p. 395,*8*; Dharmasaṃgraha, § 19; Sūtrālaṃkāra, p. 116,*1*; Bodh. bhūmi, p. 112,*11*; 217,*2*.

68 A la différence du Śrāvaka pour qui la *prajñā* est l'ultime élément du chemin, le Bodhisattva recherche une *prajñā* complétée par l'*upāyakauśalya*, habileté en moyens salvifiques (ci-dessous IV, § 17).

L'*upāyakauśalya* remplit un double rôle : il réalise le bien propre du Bodhisattva et le bien d'autrui *(svaparārthasādhana)*. Il y a donc lieu de distinguer, avec la Bodh. bhūmi, p. 261-272, un double *upāyakauśalya* :

les êtres habiles en tous moyens et pratiques salvifiques *(sarvopāyacaryākuśala)* naissent dans son buddhakṣetra.

Les trente-sept auxiliaires de l'illumination *(saptatriṃśad bodhipākṣikā dharmāḥ)* [69] sont le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, viennent renaître en son buddhakṣetra les êtres connaissant les quatre fixations de la mémoire *(smṛtyupasthāna)*, les quatre efforts parfaits *(samyakpradhāna)*, les quatre bases du pouvoir magique *(ṛddhipāda)*, les cinq facultés spirituelles *(indriya)*, les cinq forces *(bala)*, les sept membres de

1. *Upāyakauśalya* pour soi, visant à l'acquisition des attributs de Buddha *(buddhadharmasamudāgama)* : 1. sollicitude compatissante pour tous les êtres *(sarvasattveṣu karuṇāsahagatāpekṣā)*, 2. connaissance exacte de tous les conditionnés *(sarvasaṃskāreṣu yathābhūtaparijñānam)*, 3. désir de ce savoir par excellence qu'est la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhijñāne spṛhā)*, 4. voyage non-souillé à travers la transmigration *(asaṃkliṣṭā saṃsārasaṃsṛtiḥ)*, 5. énergie ardente *(uttaptavīryatā)*.

2. *Upāyakauśalya* pour autrui, pour faire mûrir les êtres *(sattvaparipāka)*, constitué par les quatre moyens de captation énumérés à la note précédente. Par leur emploi, le Bodhisattva : 1. assure un fruit immense aux petites racines de bien des êtres *(sattvānāṃ parīttāni kuśalamūlāny apramāṇaphalatāyām upanayati)*, 2. fait acquérir par un petit effort d'immenses racines de bien *(alpakṛcchreṇāpramāṇāni kuśalamūlāni samāvartayati)*, 3. écarte les obstacles empêchant les êtres d'accepter la doctrine bouddhique *(buddhaśāsanapratihatānāṃ sattvānāṃ pratighātam apanayati)*, 4. fait traverser ceux qui sont encore à mi-chemin *(madhyasthān avatārayati)*, 5. fait mûrir ceux qui ont déjà traversé *(avatīrṇān paripācayati)*, 6. délivre ceux qui sont déjà mûrs *(paripakvān vimocayati)*.

Le Sūtrālaṃkāra, p. 147,*3*, distingue cinq catégories de moyens :

1. Le savoir exempt de concepts *(nirvikalpaṃ jñānam)* qui fait acquérir les attributs de Buddha.
2. Les moyens de captation *(saṃgrahavastu)* qui font mûrir les êtres.
3. La confession des péchés *(pratideśanā)*, la complaisance *(anumodanā)* dans les Buddha, l'invitation *(adhyeṣaṇā)* aux Buddha et l'application *(pariṇāmanā)* qui accélèrent l'illumination *(kṣiprābhisaṃbodhi)*.
4. Les concentrations *(samādhi)* et les formules *(dhāraṇī)* qui purifient l'activité.
5. Le Nirvāṇa « instable » *(apratiṣṭhita)* qui n'interrompt pas la course dans le *saṃsāra*.

A noter encore que la sagesse des moyens *(upāyaprajñā)* est particulièrement intense dans la septième terre (Daśabhūmika, p. 60,*6*; Bodh. bhūmi, p. 349,*24*).

69 Voir la définition détaillée de ces trente-sept *bodhipākṣikadharma* dans Visuddhimagga, éd. Warren, p. 582 sq.; Arthaviniścaya, ch. XII-XVIII; Kośa, VI, p. 283 sq.; Pañcaviṃśati, p. 203-208.

l'illumination *(bodhyaṅga)* et les huit membres du chemin *(mārgāṅga)*.

L'application du mérite *(pariṇāmanācitta)* [70] est le buddhakṣetra du Bodhisattva : : au moment où celui-ci obtient l'illumination, les décors de toutes les qualités *(sarvaguṇālaṃkāra)* apparaissent dans son buddhakṣetra.

L'enseignement de nature à supprimer les huit conditions de vie inopportunes *(akṣaṇapraśamananirdeśa)* [71] est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, toutes les mauvaises destinées *(apāya)* sont éliminées, et il n'y a pas, dans son buddhakṣetra, de conditions de vie inopportunes *(akṣaṇa)*.

Observer soi-même les règles *(śikṣāpadarakṣaṇa)* [72] et ne pas blâmer les péchés d'autrui *(aparāpattipaṃsana)* est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où celui-ci obtient l'illumination, le mot de péché n'est même pas proféré dans son buddhakṣetra.

La pureté des dix bons chemins de l'acte *(daśakuśalakarmapathapariśuddhi)* [73] est le buddhakṣetra du Bodhisattva : au moment où

70 La *pariṇāmanā* est l'application de tous les mérites à la suprême et parfaite illumination : Āloka, p. 246,*25*; 247,*10*; Sūtrālaṃkāra, p. 130,*16*; Bodh. bhūmi, p. 309-310.

71 Les huit ou neuf *akṣaṇa* sont les conditions de vie défavorables à la vie religieuse *(asamayā brahmacaryavāsāya)* : 1-5. renaissances parmi les damnés *(narakāḥ)*, les animaux *(tiryañcaḥ)*, les Preta, les dieux de longue vie *(dīrghāyuṣo devāḥ)*; 6. estropie *(indriyavaikalya)*; 7. vue fausse *(mithyādarśana)*; 8. époques où les Buddha n'apparaissent pas *(tathāgatānām anutpādaḥ)*: cf. Dīgha, III, p. 263-264, 287; Aṅguttara, IV, p. 225, 227; Mahāvastu, II, p. 363,*3*; Lalitavistara, p. 412,*14*; Śikṣāsamuccaya, p. 2,*4*; 114,*14*; Gaṇḍavyūha. p. 116,*16*; Suvarnabhāsa, p. 41,*13*; Mahāvyutpatti, no 2299-2306; Dharmasaṃgraha, § 134.

72 Les cinq ou les dix *śikṣāpada* s'appliquant, selon leur état, aux religieux et aux laïcs : Vinaya, I, p. 83-84; Aṅguttara, I, p. 211. Voir, pour le détail, NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 819-852.

73 Les dix bons *karmapatha* consistent à éviter : 1. le meurtre *(prāṇātipāta)*, 2. le vol *(adattādāna)*, 3. la luxure *(kāmamithyācāra)*, 4. le mensonge *(mṛṣāvāda)*, 5. la médisance *(paiśunyavāda)*, 6. la parole injurieuse *(pāruṣyavāda)*, 7. la parole oiseuse *(saṃbhinnapralāpa)*, 8. la convoitise *(abhidhyā)*, 9. la méchanceté *(vyāpāda)*, 10. la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)*. Cf. Vinaya, V, p. 138; Majjhima, I, p. 42, 360; III, p. 23; Saṃyutta, IV, p. 313; V, p. 469; Aṅguttara, I, p. 226; Mahāvastu, I, p. 107,*13*; Divyāvadāna, p. 301,*22*; Daśabhūmika, p. 23,*6*; Śikṣāsamuccaya, p. 69,*13*; Dharmasaṃgraha, § 56; Mahāvyutpatti, no 1687-1698; ci-dessous, IX, § 15.

Sur la récompense de ces actes bons et la punition des péchés qui leur sont opposés, voir Karmavibhaṅga, p. 78-80; NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 782-819.

celui-ci obtient l'illumination, naissent en son buddhakṣetra des êtres doués de longue vie *(dīrghāyuḥ)*, très riches *(mahābhoga)*, chastes *(brahmacārin)*, aux paroles conformes à la vérité *(satyānulomikaśabda)*, doux *(ślakṣṇa)*, ne brisant pas l'assemblée *(na pariṣadbhedaka)*, habiles à réconcilier les adversaires *(bhinnānāṃ saṃdhānakuśalaḥ)*, exempts d'hypocrisie *(amrakṣa)*, exempts de pensée méchante *(avyāpādacitta)* et munis de vues correctes *(samyagdṛṣṭisamanvāgata)*.

14. En effet, fils de famille *(kulaputra)*, telle est la production de la pensée de l'illumination, telle est aussi la disposition *(yādṛśo bodhicittotpādas tādṛśa āśayaḥ)*. — Telle est la disposition, tel est aussi l'effort *(prayoga)*. — Tel est l'effort, telle est aussi la haute résolution *(adhyāśaya)*. — Telle est la haute résolution, telle est aussi la profonde méditation *(nidhyapti)*. — Telle est la profonde méditation, telle est aussi la conduite *(pratipatti)*. — Telle est la conduite, tel est aussi le transfert du mérite *(pariṇāmanā)*.

Tel est le transfert du mérite, tels sont aussi les moyens salvifiques *(upāya)*. — Tels sont les moyens salvifiques, tel est aussi le champ pur *(pariśuddhakṣetra)*. — Tel est le champ pur, tels sont aussi les êtres purs *(pariśuddhasattva)*. — Tels sont les êtres purs, tel est aussi le savoir pur *(pariśuddhajñāna)*. — Tel est le savoir pur, tel est aussi l'enseignement pur *(pariśuddhadeśanā)*. — Tel est l'enseignement pur, telle est aussi la pure action du savoir *(pariśuddhajñānasādhana)*. — Telle est la pure action du savoir, telle est aussi la pure pensée personnelle *(pariśuddhasvacitta)*.

Tel est le transfert du mérite, tel est aussi l'apaisement *(vyupaśama)*. — Tel est l'apaisement, tel est aussi l'être pur *(pariśuddhasattva)*. — Tel est l'être pur, tel est aussi le champ pur *(pariśuddhakṣetra)*. — Tel est le champ pur, tel est aussi l'enseignement pur *(pariśuddhadeśanā)*. — Tel est l'enseignement pur, tel est aussi le mérite pur *(pariśuddhapuṇya)*. — Tel est le mérite pur, telle est aussi la sagesse pure *(pariśuddhaprajñā)*. — Telle est la sagesse pure, tel est aussi le savoir pur *(pariśuddhajñāna)*. — Tel est le savoir pur, telle est aussi l'action pure *(pariśuddhasādhana)*. — Telle est l'action pure, telle est aussi la pure pensée personnelle *(pariśuddhasvacitta)*. — Telle est la pure pensée personnelle, telles sont aussi les pures qualités *(pariśuddhaguṇa)*.

C'est pourquoi, fils de famille, le Bodhisattva qui veut purifier son buddhakṣetra doit d'abord s'efforcer d'orner *(alaṃkartum)* habilement sa propre pensée *(svacitta)*. Pourquoi? Parce que c'est dans la mesure où la pensée du Bodhisattva est pure que son buddhakṣetra est purifié.

[Śāriputra et l'impureté du Sahāloka.]

15. A ce moment, par la puissance du Buddha, le vénérable Śāriputra fit cette réflexion *(atha khalu buddhasyānubhāvenāyuṣmataḥ śāriputrasyaitad abhavat)* : Si la pensée du Bodhisattva doit être pure pour que son buddhakṣetra soit purifié, alors, quand le bienheureux Śākyamuni exerçait les pratiques *(caryā)* de Bodhisattva, sa pensée devait être impure puisque aujourd'hui son buddhakṣetra apparaît tellement impur.

Alors le Bienheureux, connaissant avec son esprit la réflexion du vénérable Śāriputra, lui dit *(atha khalu bhagavāṃs tasyāyuṣmataḥ śāriputrasya cetasaiva cetaḥparivitarkam*[74] *ājñāyāyuṣmantaṃ śāriputram etad avocat)* : Que penses-tu de ceci *(tat kiṃ manyase)*[75], Śāriputra ? Est-ce parce que le soleil *(sūrya)* et la lune *(candra)* sont impurs *(apariśuddha)* que les aveugles de naissance *(jātyandha)*[76] ne les voient pas ? — Śāriputra répondit : Non pas, Bienheureux *(no hīdaṃ bhagavan)* ; c'est la faute des aveugles de naissance ; ce n'est pas la faute du soleil et de la lune. — Le Buddha reprit : De même, Śāriputra, si les êtres ne voient pas la splendeur des qualités *(guṇavyūha)* du buddhakṣetra du Tathāgata, la faute *(doṣa)* en est à leur ignorance *(ajñāna)* ; la faute n'en est pas au Tathāgata. Śāriputra, mon buddhakṣetra est pur, mais toi, tu ne le vois pas.

[Brahmā Śikhin et la pureté du Sahāloka.]

16. Alors Brahmā Śikhin dit à Śāriputra l'Ancien *(sthavira)* : Révérend *(bhadanta)* Śāriputra, ne dis pas que le buddhakṣetra du Tathāgata est impur *(apariśuddha)* : le buddhakṣetra du Bienheureux est pur.

[74] Formule consacrée. — En pāli, *cetasā cetoparivitakkaṃ aññāya* : Dīgha, II, p. 36,*23* ; Majjhima, I, p. 458,*12* ; Saṃyutta, I, p. 137,*3*. — En sanskrit, *cetasaiva cetaḥparivitarkam ājñāya* : Sad. puṇḍarīka, p. 8,*4* ; 33,*13* ; 148,*3* ; 206,*7* ; 218,*8* ; 250,*8* ; 303,*1* ; ci-dessous, V, § 1 ; IX, § 1 ; XI, § 4.

[75] Interrogation consacrée : Sad. puṇḍarīka, p. 76,*5* ; 322,*13* ; 347,*12* ; ci-dessous, XI, § 2, 3 ; XII, § 5.

[76] La comparaison du *jātyandha* est souvent exploitée dans les textes bouddhiques : Dīgha, II, p. 328,*3* ; Majjhima, I, p. 509,*14* ; Udāna, p. 68,*6* ; Sad. puṇḍarīka, p. 133,*3* ; ci-dessous III, § 22 ; V, § 19.

Śāriputra demanda : Grand Brahmā, roi des dieux, comment peux-tu dire que, pour le moment, ce buddhakṣetra soit pur ?

Brahmā Śikhin répondit : Pour ma part, Révérend Śāriputra, je vois que la splendeur *(vyūha)* du buddhakṣetra du bienheureux Śākyamuni égale la splendeur de la demeure *(bhavana)* des dieux Paranirmitavaśavartin[77].

Alors Śāriputra l'Ancien dit à Brahmā Śikhin : Quant à moi, ô Brahmā, je vois cette grande terre avec des hauts *(utkūla)* et des bas *(nikūla)*, avec des épines *(kaṇṭaka)*, des précipices *(prapāta)*, des pics *(śikhara)* et des crevasses *(śvabhra)*, et toute remplie d'ordures *(gūthoḍigallaparipūrṇa)*[78].

Brahmā Śikhin répondit :

Si tu vois le buddhakṣetra tellement impur, c'est qu'il y a des hauts et des bas dans ta pensée, ô Révérend Śāriputra, et que tu n'as certes pas purifié tes intentions *(āśaya)* dans le savoir *(jñāna)* du Buddha. Au contraire ceux qui possèdent l'égalité de pensée *(cittasamatā)* à l'endroit de tous les êtres et qui ont purifié leurs intentions dans le savoir du Buddha voient le buddhakṣetra comme étant parfaitement pur *(pariśuddha)*[79].

Révérend, ta pensée a des hauts et des bas, et elle est impure. C'est pourquoi tu prétends que le savoir *(jñāna)* et les dispositions *(āśaya)* du Buddha sont du même genre, et c'est pourquoi tu vois le buddhakṣetra comme étant impur. Au contraire les Bodhisattva qui disposent d'une parfaite égalité de pensée *(cittasamatā)* à l'endroit de tous les êtres disent que le savoir et les dispositions du Buddha sont du même genre ; et alors ils voient le buddhakṣetra comme étant très pur.

[77] Les Paranirmitavaśavartin « divinités disposant d'objets désirables créés par d'autres » forment la sixième classe des dieux du *kāmadhātu* (cf. MALALASEKERA, *Proper Names*, II, p. 153). Les terres pures sont souvent comparées à leur paradis ; cf. Sukhāvatīvyūha, p. 86,*17* : *yathā devāḥ paranirmitavaśavartina evaṃ Sukhāvatyāṃ lokadhātau manuṣyā draṣṭavyāḥ.*

[78] Cf. Sad. puṇḍarīka, p. 144,*10* ; 425,*10*.

[79] K est, comme souvent, proche du tibétain : « Les hommes dont la pensée a des hauts et des bas et qui ne s'appuient pas sur le savoir du Buddha voient ce kṣetra comme étant impur. Mais les Bodhisattva sont égaux *(sama)* envers tous les êtres, leur haute résolution *(adhyāśaya)* est pure et ils s'appuient sur le savoir *(jñāna)* et la sagesse *(prajñā)* du Buddha : alors, ils peuvent voir que ce buddhakṣetra est pur ».

[La transformation du Sahāloka.]

17. Alors le Bienheureux frappa de l'orteil *(pādāṅguṣṭhenotkṣipati sma)*[80] ce trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)*, et dès qu'il l'eut frappé, cet univers *(lokadhātu)* devint un amas de nombreux joyaux *(anekaratnakūṭa)*, un ramas de plusieurs centaines de milliers de joyaux *(anekaratnaśatasahasrasaṃcaya)*, un amoncellement de plusieurs centaines de milliers de joyaux. Et l'univers Sahā prit l'aspect de l'univers Anantaguṇaratnavyūhā appartenant au tathāgata Ratnavyūha[81].

Alors le Bienheureux, constatant la perplexité *(vimati)* de la grande assemblée *(mahāsaṃgha)*, frappa de l'orteil la grande terre, et alors le trichiliocosme, orné d'innombrables centaines de milliers de joyaux précieux, prit l'aspect de l'univers Anantaguṇaratnavyūhā appartenant au buddha Guṇaratnavyūha.

L'assemblée tout entière *(sarvāvatī parṣad)* fut dans l'étonnement *(āścaryaprāpta)* quand elle se vit assise sur un siège splendide de lotus précieux *(ratnapadmavyūhāsana)*.

18. Alors le Bienheureux dit au vénérable Śāriputra : Vois-tu, Śāriputra, la splendeur des qualités de mon champ de Buddha *(paśyasi tvaṃ, Śāriputra, etam buddhakṣetrasya guṇavyūham)?* — Śāriputra répondit : Oui, je vois, ô Bienheureux, cette splendeur qui n'a jamais été vue ni entendue auparavant *(paśyāmi, bhagavan, etam adṛṣṭāśrutapūrvaṃ vyūham)*; maintenant la splendeur de l'univers Sahā se manifeste entièrement. — Le Buddha reprit : Śāriputra, mon buddhakṣetra est toujours aussi pur, mais pour faire mûrir les êtres inférieurs le Tathāgata le fait apparaître *(saṃdarśayati)* comme un champ vicié par de nombreux défauts *(bahudoṣaduṣṭa)*.

Par exemple, Śāriputra, les fils des dieux *(devaputra)* Trāyastriṃśa[82] prennent tous leur nourriture *(bhojana)* dans un unique récipient précieux *(ekasmin ratnabhājane)*, mais l'ambroisie *(amṛta)*

80 Même geste du Buddha dans Majjhima, I, p. 337,*31*; Aṣṭasāh., p. 876,*17*.

81 Cf. ci-dessus, I, § 4, note 14.

82 Les Trāyastriṃśa « dieux Trente-trois » forment la deuxième classe des dieux du *kāmadhātu;* ils habitent le sommet du Meru. Cf. MALALASEKERA, *Proper Names*, I, p. 1002-1004; AKANUMA, *Noms propres*, p. 681-683; Kośa, III, p. 160-163.

qui est la nourriture des dieux se différencie selon la diversité des mérites accumulés par ces dieux *(puṇyasaṃcayaviśeṣāt)*.

De même, Śāriputra, les êtres nés dans un même buddhakṣetra voient au *pro rata* de leur pureté *(pariśuddhi)* la splendeur des qualités *(guṇavyūha)* du buddhakṣetra des Buddha.

De même, Śāriputra, les innombrables êtres nés dans un même buddhakṣetra en ont des vues différentes selon que leur pensée est pure *(śuddha)* ou souillée *(kliṣṭa)*. Si la pensée d'un homme est pure, il voit cet univers orné d'innombrables qualités et de joyaux précieux *(anantaguṇaratnālaṃkṛta)*.

19. Quand la splendeur des qualités *(guṇavyūha)* du buddhakṣetra leur apparut, les pensées de quatre-vingt-quatre mille êtres vivants *(prāṇin)* se portèrent sur la suprême et parfaite illumination *(anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)*[83], et les cinq cents jeunes Licchavi qui accompagnaient le licchavikumāra Ratnākara obtinrent la certitude préparatoire *(anulomikī kṣāntiḥ)*[84].

Quand le Buddha leur eut montré ce splendide buddhakṣetra, les cinq cents jeunes gens *(kumāra)* conduits par Ratnākara obtinrent tous la certitude que les dharma ne naissent pas *(anutpattikadharmakṣāntipratilābho 'bhūt)*, et les pensées de quatre-vingt-quatre mille êtres vivants *(prāṇin)* se portèrent sur la suprême et parfaite illumination *(anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)*.

20. Alors le Bienheureux retira son pouvoir miraculeux *(ṛddhi)*[85], et aussitôt le champ de Buddha réapparut sous son aspect antérieur *(pūrveṇa svabhāvena saṃdṛśyate sma)*.

Alors le Buddha Bhagavat retira les bases de son pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)*, et aussitôt le champ de Buddha redevint comme auparavant.

83 Ces 84.000 êtres vivants produisirent la pensée de la Bodhi *(bodhicittotpāda)*, point de départ de la carrière de Bodhisattva.

84 Ici, il y a divergence entre les versions :

1. Selon la traduction tibétaine et Tk, les cinq cents Licchavi — qui étaient déjà des Bodhisattva — obtinrent la certitude préparatoire *(anulomikī kṣāntiḥ)*.

2. Selon K et H, ils obtinrent la certitude que les dharma ne naissent pas *(anutpattikadharmakṣānti)*.

Dans les deux cas il s'agit d'une certitude *(kṣānti)* portant sur le même objet : la non-naissance des dharma, mais prise à un stade différent : l'*anulomikī* est de la sixième terre; l'*anutpattika*, de la huitième. Voir Appendice, note III : *Nairātmya, anutpāda et kṣānti*.

85 Comparer Aṣṭasāh., p. 875,*1* : *atha khalu Bhagavāṃs tam ṛddhyabhisaṃskāraṃ punar eva pratisaṃharati sma.*

Alors les dieux et les hommes *(devamanuṣya)* qui appartenaient au Véhicule des Auditeurs *(śrāvakayānika)* pensèrent : « Hélas ! les conditionnés sont transitoires *(anityā bata saṃskārāḥ)* »[86], et sachant cela, trente-deux mille êtres vivants *(prāṇin)* obtinrent sur les dharma le pur œil de la loi, sans poussière et sans tache *(virajo vigatamalaṃ dharmeṣu dharmacakṣur viśuddham)*[87].

Les pensées de huit mille moines *(bhikṣu)* furent, par détachement, affranchies de leurs impuretés *(anupādāyāsravebhyaś cittāni vimuktāni)*[88].

Enfin, chez quatre-vingt-quatre mille êtres vivants *(prāṇin)* aspirant noblement aux champs

86 Début d'une stance fameuse (cf. NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 688, n. 4) :

1. Mahāparinirvāṇa sanskrit, p. 398 ; Avadānaśataka, II, p. 198,*9* :

anityā vata saṃskārā utpādavyayadharminaḥ,
utpadya hi nirudhyante teṣāṃ vyupaśamaḥ sukham.

2. Dīgha, II, p. 157 ; Saṃyutta, I, p. 6, 158, 200 ; II, p. 193 ; Theragāthā no 1159 ; Jātaka, I, p. 392 ; Visuddhimagga, éd. WARREN, p. 448.

aniccā vata saṃkhārā uppādavayadhammino,
uppajjitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho.

87 Il est à remarquer que la prédication des Mahāyānasūtra profite non seulement aux adeptes du Grand Véhicule *(mahāyānika)*, mais aussi à ceux du Petit *(śrāvakayānika)*. Voir NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 196. Ici, parmi les Śrāvaka, 32.000 se convertissent, et 8.000 bhikṣu arrivent à l'état d'Arhat.

Une formule stéréotypée sert à définir la conversion :

1. En pāli : Vinaya, I, p. 11,*34* ; 16,*6* ; 40,*31* ; Dīgha, I, p. 110,*11* ; II, p. 288,*21* ; Saṃyutta, IV, p. 47,*28* ; Aṅguttara, IV, p. 186,*22* : *tassa virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhuṃ udapādi yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ ti* : « En lui, se leva l'œil de la loi qui est sans poussière et sans tache, et il reconnut que tout ce qui a pour loi de naître a aussi pour loi de disparaître ».

2. En sanskrit : Catuṣpariṣad, p. 152, 162 ; Mahāparinirvāṇa sanskrit, p. 378 ; Mahāvastu, III, p. 61,*5* ; 339,*2* ; Sukhāvatīvyūha, p. 154,*1* ; Kāśyapaparivarta, § 138, 149 ; Sad. puṇḍarīka, p. 471,*3* : *tasya virajo vigatamalaṃ dharmeṣu dharmacakṣur viśuddham (viśuddham* est parfois remplacé par *utpannam).*

88 Cette libération de pensée *(cetovimukti)* constitue en fait l'état d'Arhat, la sainteté :

1. En pāli : Vinaya, I, p. 14,*35* ; Dīgha, II, p. 35,*23* ; Majjhima, I, p. 219,*32* ; WOODWARD, *Concordance*, p. 148 *b* : *anupādāya āsavehi cittāni vimucciṃsu.*

2. En sanskrit : Mahāvastu, I, p. 329,*19* ; III, p. 67,*1* ; 337,*4* ; 338,*20* ; Kāśyapaparivarta, § 138, 145 ; Rāṣṭrapāla, p. 59,*19* ; Sad. puṇḍarīka, p. 179,*17* : *anupādāyāsravebhyaś cittāni vimuktāni.*

de Buddha *(buddhakṣetreṣv udārādhimuktikaḥ)* et qui avaient compris que tous les dharma ont pour caractère d'être créés par une illusion mentale *(sarvadharmān viṭhapanapratyupasthānalakṣaṇān viditvā)*[89], les pensées se portèrent sur la suprême et parfaite illumination *(anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)*[90].

89 *Viṭhapanapratyupasthānalakṣaṇa* est une expression consacrée (cf. Mahāvyutpatti, no 185). Viṭhapana est du moyen indien pour *viṣṭhāpana*, littéralement stabilisation. Comparer, pour le sens, Madh. vṛtti, p. 52,*14* : *vitathā ime sarvadharmāḥ, asanta ime sarvadharmāḥ, viṭhapitā ime sarvadharmāḥ, māyopamā ime sarvadharmāḥ.*

Voir encore Daśabhūmika, p. 39,*14* ; 45,*6* ; 55,*17* ; 74,*4* ; Gaṇḍavyūha, p. 524,*1* ; Śikṣāsamuccaya, p. 180,*4* ; 236,*1-4* ; Madh. vṛtti, p. 51,*1* ; 363,*5* ; 565,*7*.

90 Cet alinéa, qui fait double emploi avec le § 19, manque dans les versions chinoises.

CHAPITRE II

L'INCONCEVABLE HABILETÉ SALVIFIQUE

[*Portrait de Vimalakīrti* [1].]

1. En ce temps-là habitait, dans la grande ville de Vaiśālī, un certain bodhisattva licchavi, nommé Vimalakīrti.

En présence des Victorieux des temps passés *(pūrvajina)*, il avait planté les racines de bien *(avaropitakuśalamūla)*. Il avait servi de nombreux Buddha. Il était convaincu de la non-naissance des dharma *(anutpādakṣāntipratilabdha)* [2]. Il était doué d'éloquence *(pratibhāna)*. Il jouait avec les grandes pénétrations *(mahābhijñāvikrīḍita)*. Il possédait les formules *(dhāraṇī)*. Il possédait les assurances *(vaiśāradya)* [3]. Il avait dompté Māra et les adversaires *(nighātamārapratyarthika)*. Il pénétrait le principe profond de la loi *(gambhīradharmanaya)*. Il accédait à la perfection de sagesse *(prajñāpāramitāniryāta)*. Il était habile en moyens salvifiques *(upāyakauśalyagatiṃgata)*. Il avait rempli les grands vœux *(paripūrṇamahāpraṇidhāna)* [4]. Il connaissait les dispositions *(āśaya)* et les pratiques *(carita)* des êtres. Il connaissait parfaitement la puissance ou la faiblesse des facultés des êtres *(sattvendriyavarāvara)* [5]. Il enseignait la loi comme il convient *(yathāpratyarhadharmadeśaka)*. Il s'adonnait énergiquement au Grand Véhicule *(mahāyānābhiyukta)*. Il accomplissait résolument son activité *(suniścitaḥ karmakārakaḥ)*. Il adoptait les attitudes *(īryāpatha)* des Buddha. Il avait une haute intelligence *(paramamati)*, vaste comme la mer

1 Le portrait moral de Vimalakīrti sera poursuivi plus loin (IV, § 1) par Mañjuśrī.

2 *Anutpādakṣānti* (cf. Lalitavistara, p. 33,*10*; Laṅkāvatāra, p. 203,*11*) est synonyme d'*anutpattikadharmakṣānti*.

3 Il s'agit des quatre *vaiśāradya* du Bodhisattva (Mahāvyutpatti, no 782-785), à distinguer des quatre *vaiśāradya* du Buddha (ibidem, no 131-134).

4 Les dix *mahāpraṇidhāna* du Bodhisattva : cf. Daśabhūmika, p. 14,*15*.

5 Il s'agit des cinq facultés morales des êtres, foi *(śraddhā)*, etc. : cf. Mahāvyutpatti, no 976-981; Kośa, I, p. 111.

(samudra) [6]. Il était loué *(stuta)*, félicité *(stomita)* et congratulé *(praśaṃsita)* par tous les Buddha. Il était vénéré *(namaskṛta)* par tous les Śakra, Brahmā et Lokapāla. C'était pour faire mûrir les êtres *(sattvaparipācanārtham)* que, par artifice salvifique *(upāyakauśalya)*, il habitait la grande ville de Vaiśālī.

2. Pour capter *(saṃgrahāya)* les orphelins *(anāthasattva)* et les pauvres *(daridra)*, il disposait de richesses inépuisables *(akṣayabhoga)* [7]. Pour capter les êtres immoraux *(duḥśīla)*, il observait une moralité pure *(pariśuddhaśīla)*. Pour capter les êtres cruels *(caṇḍa)*, très cruels *(pracaṇḍa)*, violents *(raudra)* et colériques *(krodhana)*, il gardait la patience *(kṣānti)* et la maîtrise de soi *(vinaya)*. Pour capter les êtres paresseux *(kusīdasattva)*, il était d'une énergie extrême *(uttaptavīrya)*. Pour capter les êtres distraits *(vikṣiptacittasattva)*, il s'appuyait sur les extases *(dhyāna)*, la mémorisation correcte *(samyaksmṛti)*, les libérations *(vimokṣa)*, les concentrations *(samādhi)* et les recueillements *(samāpatti)*. Pour capter les êtres stupides *(duṣprajñasattva)*, il possédait une ferme sagesse *(niyataprajñā)* [8].

3. Il portait l'habit blanc du laïc *(avadātavasana)*, mais observait la conduite d'un religieux *(śramaṇacaritasaṃpanna)* [9]. Il habitait une maison *(gṛha)*, mais se tenait écarté *(asaṃsṛṣṭa)* du monde du désir *(kāmadhātu)*, du monde de la matière subtile *(rūpadhātu)* et du monde immatériel *(ārūpyadhātu)*. Il disait avoir un fils *(putra)*, une épouse *(bhāryā)*, un harem *(antaḥpura)*, mais gardait toujours la continence *(brahmacarya)*. Il apparaissait entouré de serviteurs *(parijanaparivṛta)*, mais recherchait toujours la solitude *(praviveka)*. Il apparaissait paré d'ornements *(bhūṣaṇālaṃkṛta)*, mais il possédait toujours les marques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjanasamanvāgata)*. Il semblait prendre de la nourriture *(anna)* et de la boisson *(pāna)*, mais se nourrissait toujours

6 Sur l'intelligence de la grande mer qui s'incline graduellement, rend les cadavres, etc., cf. Aṅguttara, IV, p. 198; Daśabhūmika, p. 97.

7 Il y avait dans la maison de Vimalakīrti quatre trésors inépuisables *(akṣayanidhāna)*; cf. ci-dessous VI, § 13, no 6. Sur le concept du trésor inépuisable, voir VII, § 6, v. 34.

8 Ce paragraphe concerne les six *pāramitā*.

9 Il est souvent question dans le Vimalakīrti des « déviations » ou actes contradictoires des Bodhisattva en général et de Vimalakīrti en particulier (II, § 3-6; III, § 3, 16-18; IV, § 20; VII, § 1; X, § 19). Voir l'Introduction, ci-dessus, p. 35-37.

de la saveur des extases *(dhyānarasa)* [10]. Il se montrait sur les terrains de jeu et dans les casinos *(krīḍādyūtasthāna)*, mais c'était toujours dans le but de faire mûrir *(paripācana)* les êtres attachés *(sakta)* aux amusements *(krīḍā)* et aux jeux de hasard *(dyūta)*. Il allait à la suite des errants hérétiques *(carakapāṣaṇḍikagaveṣin)* [11], mais gardait au Buddha et à la loi *(dharma)* un indéfectible attachement *(abhedyāśaya)*. Il comprenait les formulaires *(mantra)* et les traités *(śāstra)* mondains et supramondains *(laukikalokottara)*, mais se complaisait toujours dans les délices de la loi *(dharmarati)*. Il se mêlait aux foules *(saṃsarga)*, mais parmi tous il était vénéré *(pūjita)* comme le premier *(pramukha)*.

4. Pour se conformer au monde *(lokānuvartanārtham)*, il fréquentait *(sahāyībhūta)* les grands *(jyeṣṭha)*, les moyens *(antara)* et les petits *(kumāra)*, mais leur parlait conformément à la loi. Il entreprenait toutes sortes d'affaires *(vyavahāra)*, mais se désintéressait *(niḥspṛha)* du gain *(lābha)* et des profits *(bhoga)*. Pour discipliner *(damana)* les êtres, il se montrait aux carrefours *(catvara)* et aux croisements de chemins *(śṛṅgāṭaka)*, et pour protéger *(pālana)* les êtres, il exerçait les fonctions royales *(rājakriyā)*. Pour écarter *(samudghāta)* les adeptes du Petit Véhicule *(hīnayānādhimukta)* et attirer *(samādāna)* les êtres au Grand Véhicule *(mahāyāna)*, il se montrait parmi les auditeurs *(dharmaśrāvaka)* et les prédicateurs de la loi *(dharmabhāṇaka)*. Pour faire mûrir les enfants *(bālaparipācana)*, il entrait dans toutes les salles d'écriture *(lekhanāśālā)*. Pour exposer les inconvénients de la luxure *(kāmādīnavasaṃprakāśana)*, il pénétrait dans toutes les maisons de prostituées *(veśyāgṛha)* [12]. Pour ramener (les ivrognes) à l'attention

10 Le *dhyānarasāsvādana* consistant à goûter la saveur, les délices de l'extase est généralement condamné par les textes : Laṅkāvatāra, p. 212,*14*; Sūtrālaṃkāra, p. 160,*14*; Nāgārjuna, *Traité*, p. 1027, 1045; Kośa, VIII, p. 144. Voir P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, p. 62-70.

11 Sur cette expression, voir ci-dessous, III, § 44, note 80.

12 Kumārajīva (T 1775, k. 2, p. 340 *a* 9-21) raconte à ce propos l'historiette suivante : Il était une fois, dans un pays étranger, une femme dont le corps avait la couleur de l'or. Un śreṣṭhiputra nommé Dharmottara, moyennant mille onces d'or, était sur le point d'entrer dans un bois de bambous en entraînant la femme avec lui. Mañjuśrī, sur leur chemin, se transforma en un laïc, vêtu d'habits précieux et richement habillé. Lorsque la femme le vit, elle conçut une pensée de désir. Mañjuśrī lui dit : « Si tu veux ce vêtement, produis la pensée de la *bodhi* ». La femme demanda : « Qu'est-ce que la pensée de la *bodhi*? » Mañjuśrī répondit : « C'est toi ». La femme

juste *(samyaksmṛti)* et au savoir correct *(samyagjñāna)*, il entrait dans tous les cabarets *(śauṇḍikagṛha)*.

5. Parce qu'il donnait les meilleures règles *(dharmaśreṣṭha)*, il était reconnu *(saṃmata)* comme le banquier *(śreṣṭhin)* parmi les banquiers [13]. Parce qu'il brisait (par ses largesses) l'avidité *(upādāna)* de tous les quémandeurs *(pratigrāhaka)*, il était reconnu comme le maître de maison *(gṛhapati)* parmi les maîtres de maison. Parce qu'il inculquait l'endurance *(kṣānti)*, la résolution *(niścaya)* et la force *(bala)*, il était reconnu comme le guerrier *(kṣatriya)* parmi les guerriers. Parce qu'il avait détruit l'orgueil *(māna)*, la vanité *(mada)* et l'arrogance *(darpa)*, il était reconnu comme le brâhmane parmi les brâhmanes. Parce qu'il enseignait la manière d'exercer toutes les fonctions royales *(rājakriyā)* conformément aux lois, il était reconnu comme le ministre *(amātya)* parmi les ministres.

Parce qu'il combattait l'attachement *(saṅga)* aux plaisirs royaux *(rājabhoga)* et à l'exercice du pouvoir *(aiśvarya)*, il était reconnu comme le prince *(kumāra)* parmi les princes.

Parce qu'il enseignait la fidélité et la piété filiale, il était reconnu comme le prince parmi les princes [14].

Parce qu'il endoctrinait les jeunes femmes *(kumārī)*, il était reconnu comme l'eunuque *(klība)* au milieu du harem *(antaḥpura)*.

6. Parce qu'il faisait hautement apprécier les mérites ordi-

Parmi les gens du commun il était le premier parce qu'il cultivait une

reprit : « Comment cela? » Mañjuśrī répondit : « La *bodhi* est vide de nature propre, et toi aussi tu es vide ». Cette femme autrefois, en présence du buddha Kāśyapa, avait planté les racines de bien et cultivé la sagesse. Aussi, lorsqu'elle entendit ces mots, elle obtint l'*anutpattikadharmakṣānti*. Ayant obtenu cette *kṣānti*, elle confessa ses fautes de luxure. Elle retourna auprès du śreṣṭhiputra et pénétra avec lui dans le bois de bambous. Mais quand elle y fut entrée, elle se transforma en un cadavre enflé et fétide. A cette vue, le śreṣṭhiputra, tout effrayé, se rendit auprès du Buddha. Et quand le Buddha lui eut prêché la loi, il obtint, lui aussi, la *dharmakṣānti* et confessa ses fautes de luxure.

13 Tournure de phrase à interpréter selon les versions chinoises : « Parmi tous les banquiers, il était le meilleur banquier », et ainsi de suite pour tout le paragraphe.

14 Ici H reproduit textuellement K qui s'écarte notablement de la version tibétaine.

naires, il était en harmonie avec les gens du commun *(prākṛtapuṇyādhyālambanatayā janakāyasamīcīpratipannaḥ)*.

estime particulière *(viśiṣṭāśaya)* pour les mérites semblables [aux leurs] [15].

Parce qu'il proclamait la précarité du pouvoir *(ādhipatyānityatā)*, il était reconnu comme Śakra parmi les Śakra [16].

Parce qu'il leur enseignait le savoir par excellence *(jñānaviśeṣa)*, il était reconnu comme Brahmā parmi les Brahmā [17].

Parmi les Brahmā, il était le premier parce qu'il enseignait aux Brahmakāyika l'extase par excellence *(dhyānaviśeṣa)*.

[15] K dit simplement : « Parmi les gens du commun il était le premier, en leur faisant exalter la force des mérites ». Il s'agit évidemment des mérites des gens du commun. A ce propos, Kumārajīva (T 1775, k. 2, p. 340 c 1-8) relate l'anecdote suivante : Autrefois, pénétrant dans une ville, un vilain vit un homme splendidement vêtu, chevauchant un grand cheval et tenant un parasol précieux. Le vilain dit en soupirant : « Ce n'est pas bien », et cela jusqu'à trois fois. L'homme s'étonna et lui demanda : « Devant moi qui suis si élégant, pourquoi dis-tu que ce n'est pas bien? » Le vilain répondit : « Seigneur, c'est parce que vous avez planté autrefois des racines de bien que vous avez obtenu cette récompense : vous êtes majestueusement vêtu et regardé par tout le monde. Quant à moi qui n'ai pas planté de mérites, je suis vil comme cela. Comparé à vous, Seigneur, je suis comme une bête. C'est pourquoi je me disais à moi-même que ce n'est pas bien. Je ne voulais nullement vous offenser ». A la suite de cela, le vilain se corrigea et exerça largement les actes méritoires; l'élégance des formes lui avait servi de leçon; l'avantage qu'il en retira fut considérable. Que dire alors de ceux qui convertissent les êtres par la prédication?

[16] J'adopte ici la leçon de FP 2203 et FP 613 : *bdag po mi rtag par bstan paḥi phyir brgya byin gyi naṅ du yaṅ brgya byin du kun gyis rig*. Cette lecture est confirmée par les versions chinoises.

Dans les délices de son paradis, Śakra serait tenté d'oublier la précarité de sa condition; c'est pourquoi Vimalakīrti lui rappelle la grande vérité de l'*anityatā*. Roi des dieux Trāyastriṃśa, Śakra n'est pas affranchi de la vieillesse, de la maladie et de la mort (cf. Aṅguttara, I, p. 144,*24*). Il est régulièrement prévenu de sa fin prochaine par l'échauffement de son trône (Jātaka, IV, p. 8,*29*).

[17] Mahābrahmā est le roi du *rūpadhātu* et le chef des dieux Brahmakāyika répartis dans les dix-sept étages des quatre *dhyāna* (Kośa, III, p. 2-4). Ces *dhyāna* constituent des cieux mystiques de haute valeur, mais ils ressortissent encore au triple monde. C'est pourquoi Vimalakīrti enseigne aux dieux Brahmā le *jñāna* ou le *dhyāna* par excellence : celui du Buddha qui transcende le triple monde *(lokottara)*.

Parce qu'il faisait mûrir tous les êtres *(sarvasattvaparipācanāt)*, il était reconnu comme le Lokapāla parmi les Lokapāla [18].

C'est ainsi que le licchavi Vimalakīrti, doué d'un immense savoir en moyens salvifiques *(apramāṇopāyakauśalyajñānasamanvāgata)*, se trouvait dans la grande ville de Vaiśālī.

[*Maladie simulée de Vimalakīrti.*]

7. Par artifice salvifique *(upāyakauśalyena)*, Vimalakīrti se déclara malade *(glāna)* [19]. Pour l'interroger sur sa maladie, le roi *(rājan)*, les ministres *(amātya)*, les gouverneurs *(adhipati)*, la jeunesse *(kumāramaṇḍala)*, les brâhmanes, les maîtres de maison *(gṛhapati)*, les banquiers *(śreṣṭhin)*, les citadins *(naigama)*, les paysans *(jānapada)* et plusieurs milliers d'autres personnes sortirent de la grande ville de Vaiśālī et allèrent l'interroger sur sa maladie *(glānapṛcchaka)* [20].

[18] Dans le bouddhisme, les quatre Lokapāla, encore appelés Caturmahārājikadeva, ont pour mission de rendre compte de la conduite des hommes aux dieux Trāyastriṃśa (Dīgha, II, p. 225; Aṅguttara, I, p. 142), et sont les protecteurs attitrés de la bonne loi (Vin. des Mūlasarv., *Gilgit Manuscripts*, III, part 1, p. 259-260; Aśokāvadāna, T 2042, k. 3, p. 112 *a*; Aśokasūtra, T 2043, k. 6, p. 150 *b*).

[19] Il s'agit d'une maladie simulée rentrant dans l'arsenal des moyens salvifiques employés par le Bodhisattva. Il sera dit ci-dessous, VII, § 1 et § 6, stance 18, que les Bodhisattva se font vieux, malades et même simulent la mort, mais pour faire mûrir les êtres. Au ch. IV, § 7, il est dit que le Bodhisattva, affectionné aux êtres comme à un fils unique, est malade quand les êtres sont malades et bien portant quand les êtres sont bien portants.

C'est en se basant sur ces passages qu'au VIe siècle, le chinois Tche-yi, fondateur de la secte T'ien-t'ai, édifiera sa théorie sur les maladies d'opportunisme *(k'iuan ping)*. Cf. Mo ho tche kouan, T 1911, k. 8, p. 110 *c* - 111 *a* : « Par l'inspection du vide (ou du chemin du milieu), le Bodhisattva malade dompte son esprit; l'esprit étant dompté, la maladie réelle est guérie. Alors, par compassion, naît en lui la « maladie d'opportunisme » : le Bodhisattva produit des terrains et des hommes particularisés *(fen touan)*; il considère ces hommes comme un fils unique, qu'il console par sa propre maladie, de même que les parents d'un fils unique malade tombent malades eux-mêmes ».

[20] La visite aux malades est de tradition dans le bouddhisme. Les visiteurs sont communément appelés *gilānapucchaka* (Vinaya, IV, p. 88,*12-13*; 115,*26-27*; 118,*4*; Majjhima, III, p. 263,*23*; Saṃyutta, IV, p. 56,*4*).

Ces visites se déroulent selon un cérémonial traditionnel. Le malade envoie un infirmier prévenir le Buddha ou un grand disciple, et demande qu'on

[Homélie de Vimalakīrti sur le corps humain [21]*.]*

8. Lorsqu'ils furent arrivés, le licchavi Vimalakīrti leur adressa un sermon sur les quatre grands éléments *(catvāri mahābhūtāny adhikṛtya dharmaṃ deśayati sma)*.

Alors Vimalakīrti leur adressa au long un sermon sur les maladies corporelles *(kāyavyādhi)*.

Amis *(sakhi)*, leur dit-il, le corps composé des quatre grands éléments *(mahābhūta)*, est transitoire *(anitya)*, fragile *(adṛḍha)*, indigne de confiance *(aviśvāsya)* et débile *(durbala)*; il est inconsistant *(asāra)*, périssable *(vināśin)*, de courte durée *(acira)*, douloureux *(duḥkha)*, rempli de maladies *(vyādhiparigata)* et sujet aux changements *(vipariṇāmadharma)*. Ainsi donc, ô amis, le corps étant le réceptacle de nombreuses maladies *(bahuvyādhibhājana)*, les gens avisés *(kuśala)* ne s'y appuient point [22].

9. Le corps, ne pouvant être saisi *(avimardanakṣama)*, est pareil à la boule d'écume *(phenapiṇḍa)* [23]. Le corps, ne durant pas longtemps *(acirasthitika)*, est pareil à la bulle d'eau *(budbuda)*. Le corps, issu de la soif des passions *(kleśatṛṣṇotpanna)*, est pareil au mirage *(marīci)*. Le corps, dépourvu de moelle *(asāra)*, est pareil au tronc du bananier *(kadalīgarbha)*. Hélas! le corps, assemblage d'os et de tendons *(asthisnāyubandha)*, est pareil à la mécanique *(yantra)*. Le corps, issu des méprises *(viparyāsasamutthita)*, est pareil à la magie *(māyā)*. Le corps, vision fausse *(abhūtadarśana)*, est pareil au songe *(svapna)*. Le corps, réplique des actes antérieurs *(pūrvakarmapratibimba)*, est pareil au reflet *(pratibimba)*. Le corps, dépendant des conditions *(pratyayādhīna)*, est pareil à l'écho *(pratiśrutkā)*. Le corps, qui se dissipe et se dissout *(vikṣepavidhvaṃsalakṣaṇa)*, est pareil au nuage *(megha)*. Le corps, périssant instantanément *(kṣaṇabhaṅga)* et instable *(avyavasthita)*, est pareil à l'éclair *(vidyut)*. Le corps, naissant de conditions multiples *(vividhapratyayotpanna)*, est sans maître *(asvāmika)*.

10. Le corps est, comme la terre *(pṛthivī)*, immobile *(niśceṣṭa)*. Le corps est, comme l'eau *(ap)*, impersonnel *(nairātmya)*. Le corps est, comme le feu *(tejas)*, sans vie *(nirjīva)*. Le corps est, comme le vent *(vāyu)*, sans individualité *(niṣpudgala)*. Le corps est, comme l'éther *(ākāśa)*, sans nature propre *(niḥsvabhāva)* [24].

11. Le corps, réceptacle des quatre grands éléments *(mahābhūtasthāna)*, est irréel *(abhūta)*. Le corps, qui n'est pas un moi *(anātman)* et n'appartient pas au moi *(anātmīya)*, est vide *(śūnya)*. Le corps, pareil au brin d'herbe *(tṛṇa)*, au morceau de bois *(kāṣṭha)*, au mur *(bhitti)*, à la motte de terre *(loṣṭa)*, au reflet *(pratibhāsa)*, est inintelligent *(mūrkha)*. Le corps, mû par le vent comme une

vienne le visiter. Le Maître ou le disciple accepte l'invitation en gardant le silence. Puis, seul ou accompagné d'un assistant, il se rend auprès du malade et s'assied à son chevet. Il lui demande des nouvelles de sa santé suivant une formule de politesse consacrée : *Kacci te khamanīyaṃ*, etc. Le malade reconnaît combien son état laisse à désirer. Alors le Maître ou le grand disciple lui prêche la patience, l'observance des défenses, la foi qui délivre de toute crainte, le détachement du monde sensible, l'impermanence des conditionnés, etc. Des visites de ce genre sont fréquemment mentionnées dans les textes canoniques : cf. Majjhima, II, p. 192; III, p. 258-259, 263-264; Saṃyutta, III, p. 119-120; 124-125; 126-127; IV, p. 55-56; V, p. 79-80; Aṅguttara, III, p. 379.

21 Cette homélie s'inspire du traditionnel *kāyasmṛtyupasthāna* (Majjhima, I, p. 56-59, etc.), mais vu sous l'angle des conceptions négativistes du Grand Véhicule. Voir encore ci-dessous, IV, § 9-11.

22 C'est une conception typiquement bouddhique que la maladie est l'état normal du corps : cf. NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 584; Hôbôgirin, p. 232 *b*.

23 Ce paragraphe et le paragraphe suivant multiplient des comparaisons empruntées pour la plupart au stock des dix *Upamāna* fréquemment exploités dans les Mahāyānasūtra. Ces Upamāna sont longuement commentés dans NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 357-387, où l'on trouvera quelques références qu'il serait aisé de compléter (p. ex. Suvikrānta, p. 92; Mahāvyutpatti, no 2812-2828). Le Vimalakīrti y recourra encore en d'autres endroits : III, § 35; X, § 9, et surtout VI, § 1, où les comparaisons atteignent le nombre de trente-cinq.

La justesse de ces comparaisons impressionna fort les Chinois, et le poète et calligraphe Sie Ling-yun (385-433), qui prit une part active aux controverses bouddhiques de son temps, composa un « Éloge sur les dix Upamāna du Vimalakīrtisūtra » (cf. Kouang hong ming tsi, T 2103, k. 15, p. 200 *a* 29 - *c* 1). Mais ces comparaisons ne sont pas une invention du Vimalakīrti ni des autres Mahāyānasūtra : elles sont reprises, pour la plupart, aux vieux Sūtra canoniques, et notamment au Saṃyutta, III, p. 142 :

pheṇapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ vedanā bubbulupamā,
marīcikūpamā saññā saṅkhārā kadalūpamā,
māyūpamañca viññāṇaṃ dīpitādiccabandhunā.

Voir encore Saṃyukta, T 99, k. 10, p. 69 *a* 18-20; Wou yin p'i yu king, T 105, p. 501 *b* 18-20; Chouei mo so p'iao king, T 106, p. 502 *a* 26; Visuddhimagga, éd. WARREN, p. 406,7; Cullaniddesa, p. 279; Madh. vṛtti, p. 41; Madh. avatāra, p. 22; Śrāvakabhūmi, p. 170.

24 Comparer Dīrgha, I, p. 55,*21*.

mécanique *(yantra)*, est insensible *(nirvedaka)*. Le corps, accumulation de pus *(pūya)* et d'excréments *(mīḍha)*, est sale *(tuccha)*. Le corps, qui a pour loi (non seulement) d'être toujours lavé et massé (mais encore) de se briser et d'être détruit *(nityasnāpanaparimardanabhedanavidhvaṃsanadharma)* [25], est faux *(rikta)*. Le

[25] Ce long composé est extrait d'un topique canonique, attesté en pāli et en sanskrit :

Dīgha, I, p. 76,*18*; 173,*27*; 209,*4*; Majjhima, I, p. 144,*3*; 500,*2-3*; II, p. 17,*19*; Saṃyutta, IV, p. 83,*26*; 194,*30*; 292,*9*; V, p. 370,*1* et *16*; Aṅguttara, IV, p. 386,*23* : *ayaṃ kāyo rūpī cātummahābhūtiko mātapettikasaṃbhavo odanakummāsupacayo anicc' ucchādanaparimaddanabhedanaviddhaṃsanadhammo*: « Le corps matériel, fait des quatre grands éléments, issu de la mère et du père, engraissé de riz bouilli et de gruau, qui a pour loi d'être toujours oint et massé, mais néanmoins de se briser et de se détruire ».

Mahāvastu, II, p. 269,*15* : *mātāpitṛsaṃbhavaḥ kāyo odanakulmāṣopacayo ucchādanaparimardanasvapnabhedanavikiraṇavidhvaṃsanadharmaḥ* : « Corps né de la mère et du père, engraissé de riz bouilli et de gruau, qui a pour loi d'être oint, massé, livré au sommeil, mais qui cependant se brise, se transforme et périt ».

Mahāvastu, II, p. 278,*1*, offre la variante *ācchādana* au lieu d'*ucchādana* : « qui a pour loi d'être vêtu ... ».

Kāśyapaparivarta, § 152, présente la variante *ucchāda(na)snāpana* : « qui a pour loi d'être oint, baigné ... ».

Ici, la version tibétaine du Vimalakīrti porte : *lus ḥdi ni rtag tu bsku ba* (à corriger *ḥkhru ba*) *daṅ mñe ba daṅ ḥjig pa daṅ ḥgyes paḥi chos can te*, ce qui suppose en sanskrit *ayaṃ kāyo nityasnāpanaparimardanabhedanavidhvaṃsanadharmaḥ* : « Ce corps a pour loi d'être toujours baigné et massé, mais néanmoins il se brise et se détruit ».

La traduction proposée ici et qui oppose *snāpanaparimardana* à *bhedanavidhvaṃsana* s'écarte de l'interprétation courante. Tous les traducteurs modernes comprennent à la suite de T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I, p. 87 : « This body is subject to erasion, abrasion, dissolution and desintegration ». Comparer I. B. Horner, *Middle Lenght Sayings*, I, p. 185,*11-12*; F. L. Woodward, *Kindred Sayings*, IV, p. 50,*20-21*; E. M. Hare, *Gradual Sayings*, IV, p. 258,*3-4*; J. J. Jones, *Mahāvastu translated*, II, p. 253,*3-4*; F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, p. 119 *a*.

Mais il faut s'écarter de ces autorités pour suivre l'avis formel des commentateurs singhalais et des traducteurs chinois :

1. Buddhaghosa dans ses Commentaires du Dīgha, I, p. 220,*21*, et du Majjhima, II, p. 129,*32*, explique : « Le corps est *ucchādanadhamma* parce qu'il est doucement enduit *(tanuvilepanena)*; il est *parimaddanadhamma* parce qu'il est légèrement massé *(khuddakasambāhanena)*; mais, bien qu'il soit ainsi soigné *(evaṃ pariharato pi)*, il a pour loi de se briser et de se détruire ».

2. Traduction de Saṃgharakṣa et Saṃghadeva, dans Madhyamāgama, T 26, k. 28, p. 603 *a* 25 : Ce corps est matériel *(rūpin)*, grossier *(audārika)*, fait

corps est tourmenté *(upadruta, pratāpita)* par les quatre cent quatre maladies *(vyādhi)* [26]. Le corps, toujours vaincu par la vieillesse *(jarābhibhūta)*, est pareil au vieux puits *(jarodapāna)* [27]. Le corps, qui aboutit à la mort *(maraṇānta)*, est indéterminé quant à son

des quatre grands éléments *(cāturmahābhūtika)*, né de la mère et du père *(mātāpitṛsaṃbhava)*. Avec une extrême patience, il est pourvu de nourriture et de boisson *(annapānopacaya)*, habillé de vêtements *(ācchādana)*, massé *(parimardana)* et baigné *(snāpana)*. Mais il est sujet à l'impermanence *(anityadharma)*, et il a pour loi de se briser *(bhedanadharma)* et de se détruire *(vidhvaṃsanadharma)*.

3. Traduction de Kumārajīva dans Vimalakīrtinirdeśa, T 475, k. 1, p. 539 *b* 25 : Ce corps est faux *(rikta)* : bien qu'on le baigne *(snāpana)*, qu'on l'habille *(ācchādana)* et qu'on le nourrisse *(poṣaṇa)*, il aboutit nécessairement à se briser *(bhedana)* et à se détruire *(vidhvaṃsana)*.

4. Traduction de Hiuan-tsang dans Vimalakīrtinirdeśa, T 476, k. 1, p. 561 *a* 4 : Ce corps est faux *(rikta)* : bien qu'on l'habille *(ācchādana)* et qu'on le nourrisse d'aliments et de boissons *(annapānopacaya)*, il aboutit nécessairement à se briser et à se détruire.

[26] Il y a 404 maladies, à raison de 101 maladies pour chacun des quatre grands éléments : Sieou hing pen k'i king, T 184, k. 2, p. 466 *c* 20-21; Prajñāpāramitā, T 220, k. 502, p. 556 *c* 8; k. 540, p. 778 *a* 17; T 223, k. 9, p. 287 *a* 1; T 1509, k. 58, p. 469 *c* 23; Fo yi king, T 793, p. 737*a*; Grand Parinirvāṇa, T 374, k. 5, p. 392 *b* 5; Vin. des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 10, p. 316 *c* 20; Vin. des Mūlasarv. T 1451, k. 12, p. 257 *b* 26; Catuḥsatyaśāstra, T 1647, k. 1, p. 382 *c* 22-23; Bodhicaryāvatāra, II, v. 55. — Voir pour le détail Hôbôgirin, p. 255-257.

[27] A la lecture *khron paḥi sñiṅ po* de P, il faut préférer celle de *khron paḥi rñiṅ pa* attestée dans N, FP 2203 et FP 603. *Khron paḥi rñiṅ pa*, *k'ieou tsing* 丘井 dans K, *chouei souei ki* 水遂級 dans H, correspond au pāli *jarūdapāna* ou *jarudapāna* et au sanskrit *jarodapāna* « vieux puits » ou « puits à sec ». L'expression se rencontre dans les textes canoniques et notamment dans le Candropamasūtra (Saṃyutta, II, p. 198,*3*; Hœrnle, *Manuscripts Remains*, p. 43,*3*; Saṃyukta, T 99, k. 41, p. 299 *c* 8; T 100, k. 6, p. 414 *a* 22; T 121, p. 544 *b* 18).

Mais Kumārajīva, dans son Commentaire du Vimalakīrti, T 1775, k. 2, p. 342 *b* 2 sq., y voit une allusion à l'apologue bien connu de l'« Homme dans le puits » :

1. Mahābhārata, Strīparvan, adhyāya V-VI.

2. Tchong king siuan tsa p'i yu king, T 208, k. 1, p. 533 *a* 27 - 533 *b* 13, traduit en français dans É. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, Paris, 1910-34, t. II, p. 83. Selon cette recension, le puits symbolise la demeure de tous les êtres vivants.

3. P'in t'eou lou t'ou lo chö wei yeou t'o yen wang chouo fa king, T 1690, p. 787 *a* 19. Selon cette recension, le puits symbolise le corps humain, interprétation identique à celle du Vimalakīrti.

terme *(aniyatānta)*. Le corps, qui renferme cinq agrégats *(skandha)*, dix-huit éléments *(dhātu)* et douze bases de connaissance *(āyatana)*, est pareil aux cinq tueurs *(vadhaka)*, aux quatre serpents venimeux *(āśīviṣa)* et au village vide *(śūnyagrāma)* [28]. Il faut donc que,

4. Fo chouo p'i yu king, T 217, p. 801 *b*, traduit en français par P. DEMIÉVILLE dans CHAVANNES, *Contes*, IV, p. 236-238. Selon cette recension, le puits symbolise le Saṃsāra.

5. King liu yi siang, T 2121, k. 44, p. 233 *c* 28 - 234 *a* 10, traduit en français dans CHAVANNES, *Contes*, III, p. 257.

6. Diverses représentations figurées :

a. Un bas-relief du Musée Guimet : cf. J. Ph. VOGEL, *The Man in the Well*, Revue des Arts Asiatiques, XI, 1937, p. 109-115, pl. XXXIII b.

b. Une sculpture de Nāgārjunakoṇḍa : cf. A. H. LONGHURST, *The Buddhist Antiquities of Nāgārjunakoṇḍa*, Delhi, 1938, pl. 49 b et 31 b.

c. Un bas-relief sur la base de la pagode orientale de Zayton : cf. G. ECKE et P. DEMIÉVILLE, *The Twin Pagodas of Zayton*, Harvard, 1935, p. 53 et pl. 36 b. La sculpture porte les quatre caractères chinois *k'ieou tsing k'ouang siang* « le puits vide et l'éléphant furieux », directement empruntés aux traductions de Kumārajīva (T 208 et 475, *l.c.*).

d. Représentations sur la porte sud du baptistère de Parme et chaire de la cathédrale de Ferrare : cf. ECKE-DEMIÉVILLE, *l.c.*, p. 54.

Voici comment Kumārajīva, T 1775, k. 2, p. 342 *b*, résume cet apologue : Un homme ayant commis une faute contre le roi et craignant pour cette faute prit la fuite. Le roi lança à sa poursuite un éléphant ivre, et l'homme, dans sa crainte et sa hâte, se jeta dans un puits à sec. Au milieu du puits, il rencontra une herbe pourrie et s'y cramponna des mains. Au fond du puits, il y avait un méchant dragon qui cracha son venin dans sa direction. Sur les parois, cinq serpents venimeux cherchaient, eux aussi, à l'atteindre. Deux rats rongeaient le brin d'herbe, et l'herbe était sur le point de céder. Le grand éléphant, penché sur le puits, cherchait à le saisir. Devant tous ces dangers, l'homme éprouvait une très grande frayeur. Mais, au-dessus du puits, il y avait un arbre et, sur cet arbre, du miel. Des gouttes de miel tombèrent dans sa bouche et, quand il en eut goûté la saveur, il oublia ses craintes. Le puits vide, c'est le *saṃsāra*. L'éléphant ivre, c'est l'impermanence *(anityatā)*. Le dragon venimeux, ce sont les mauvaises destinées *(durgati)*. Les cinq serpents venimeux, ce sont les cinq agrégats *(skandha)*. L'herbe pourrie, c'est l'organe vital *(jīvitendriya)*. Les deux rats, l'un blanc et l'autre noir, sont respectivement la quinzaine blanche *(śuklapakṣa)* et la quinzaine noire *(kṛṣṇapakṣa)*. Les gouttes de miel sont les cinq objets du désir *(kāmaguṇa)*. L'homme qui, en les goûtant, oublie ses craintes, c'est l'être *(sattva)* qui, obtenant les cinq objets du désir, ne craint plus la douleur.

28 Le Vimalakīrti reviendra plus loin (III, § 11 et 64) sur ces comparaisons intimement liées. Comparer Dharmasaṃgītisūtra (T 761, k. 5, p. 639 *c*), cité dans Bhāvanākrama no I, éd. G. TUCCI, *Minor buddhist Texts*, II, p. 222,*12-16* : *skandheṣu māyāvat pratyavekṣaṇā ..., dhātuṣv āśīviṣavat pratyavekṣaṇā ..., āyataneṣu śūnyagrāmavat pratyavekṣaṇā*. Sur les *āśīviṣa*, voir encore Upadeśa, T 1509, k. 2, p. 67 *a* 27; Sūtrālaṃkāra d'Aśvaghoṣa, trad. É. HUBER, p. 153, 387; Tsa p'i yu king, T 205, k. 1, p. 503 *a*.

Ces trois comparaisons sont tirées d'un apologue d'origine canonique :

1. Āśīviṣopamasūtra, dans Saṃyutta, IV, p. 172-175; Saṃyukta, T 99, k. 43, p. 313 *b* - 314 *a*; Ekottara, T 125, k. 23, p. 669 *c* - 670 *a*. — Selon la tradition, ce sūtra aurait été prêché au roi des Nāga Aravāla et au peuple du Kaśmīra-Gandhāra par le sthavira Madhyāntika; quatre-vingt mille auditeurs se seraient convertis et cent mille seraient entrés en religion (Samantapāsādikā, I, p. 66; Chan kien liu, T 1462, k. 2, p. 685 *b*; Mahāvaṃsa, XII, v. 26).

2. Grand Parinirvāṇa, T 374, k. 23, p. 499 *a-b*; T 375, k. 21, p. 742 *c* - 743 *a* (trad. française dans NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 705).

3. Upadeśa, T 1509, k. 12, p. 145 *b* (trad. française dans NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 702-707).

4. Tchou wei mo kie king, T 1775, k. 2, p. 342 *b* 22 - *c* 6.

Voici un bref résumé de cet apologue :

Un homme s'étant rendu coupable de quelque faute, le *roi* (rājan) lui remet une *caisse* (karaṇḍaka) contenant *quatre serpents venimeux* (āśīviṣa), et lui ordonne d'élever ces serpents. Épouvanté, l'homme prend la fuite, mais le roi lance *cinq tueurs* (vadhaka) à sa poursuite. Un *sixième tueur*, dissimulant ses intentions, lui conseille de se soumettre aux ordres du roi. Flairant un piège, l'homme continue sa course et arrive dans un *village vide* (śūnyagrāma). Une *brave personne* (satpuruṣa) le prévient de l'arrivée imminente de *six grands voleurs* (mahācaura) et l'engage à quitter le village au plus tôt. L'homme reprend sa course et rencontre une *pièce d'eau* (udakārṇava) : la *rive la plus proche* (oratīra) était fort dangereuse, tandis que l'*autre rive* (pāratīra) offrait toute sécurité. L'homme se construit un *radeau* (kaula), y prend place et *manœuvrant les mains et les pieds* (hastaiś ca pādaiś ca vyāyāmaḥ), parvient à *traverser* (tīrṇa) la pièce d'eau.

Le *roi*, c'est Māra; la *caisse*, c'est le corps humain *(kāya)*; les *quatre serpents venimeux* sont les quatre grands éléments *(mahābhūta)* entrant dans la composition du corps. Les *cinq tueurs* sont les cinq agrégats *(skandha)* psycho-physiques constituant la fausse personnalité; le *sixième tueur* est la joie et le plaisir *(nandirāga)*. Le *village vide*, ce sont les six bases internes de la connaissance *(ādhyātmikāyatana)*, œil, etc. La *brave personne* qui conseille de fuir est le bon Maître *(śāstṛ)* : il met l'homme en garde contre les *six voleurs*, c'est-à-dire les six bases externes de la connaissance *(bāhyāyatana)*, couleur, etc. La *pièce d'eau*, c'est la mer du désir *(tṛṣṇā)* alimentée par les fleuves de l'amour *(kāma)*, du devenir *(bhava)*, de la vue fausse *(dṛṣṭi)* et de l'ignorance *(avidyā)*. La *rive proche*, pleine de dangers, c'est le monde *(loka)*, l'ensemble des choses périssables *(satkāya)*; l'*autre rive*, c'est le Nirvāṇa. Le *radeau* que l'homme emprunte est le noble chemin à huit branches *(āryāṣṭāṅgamārga)*. La *manœuvre des mains et des pieds*, c'est l'énergie *(vīrya)*. Enfin l'homme qui a *traversé*, c'est l'Arhat.

pleins de dégoût *(nirvid)* et de répugnance *(udvega)* pour un

corps de cette sorte, vous tourniez vos aspirations *(adhimukti)* vers le corps du Tathāgata.

[*Homélie de Vimalakīrti sur le corps du Tathāgata.*]

12. Amis *(sakhi)*, le corps du Tathāgata *(tathāgatakāya)*, c'est le corps de la loi *(dharmakāya)*[29], né du savoir *(jñāna)*. Le corps

[29] Toutes les versions, à l'exception de H, débutent par cette déclaration : « Le corps du Tathāgata est le corps de la loi » ; H dit simplement : « Le corps du Tathāgata est constitué par d'innombrables bons dharma *(apramāṇakuśaladharmasaṃbhava)* ». Ceci revient pratiquement au même, le *dharmakāya* étant la série des dharma purs *(anāsravadharmasaṃtāna)*.

La bouddhologie du Vimalakīrti est très simple et ignore pratiquement les spéculations relatives au Triple corps du Buddha.

1. Le vrai corps du Tathāgata n'est pas le corps matériel *(rūpakāya)*, corps de rétribution *(vipākakāya)* ou de naissance *(janmakāya)*, né dans le jardin de Lumbinī, mais le Corps de la loi né de tous les bons dharma (II, § 12 ; III, § 43) ; c'est un corps supramondain, pur et inconditionné (III, § 45). Tous les Tathāgata sont égaux entre eux, en tant qu'ils détiennent la plénitude de tous les attributs de Buddha et, le voulût-on, qu'on ne pourrait énumérer toutes les qualités de ceux qui sont pleinement et parfaitement illuminés (X, § 13).

Tout ceci est de la bouddhologie sarvāstivādin, ainsi qu'on peut le voir dans le Kośa, III, p. 198 ; IV, p. 76, 220-221 ; VI, p. 267 ; VII, p. 66-85 ; VIII, p. 195.

2. Mais si le vrai corps du Buddha est la synthèse de toutes les qualités, cela n'empèche nullement Vimalakīrti de « voir le Tathāgata comme s'il n'y avait rien à voir » (XI, § 1). A cause de sa transcendence, ou, mieux, de son inexistence *(niḥsvabhāvatā)*, le Tathāgata échappe au temps, au lieu, à la causalité, au mouvement, à l'expérience et à l'activité. Il est inconnaissable et indéfinissable.

C'est la position de la Prajñāpāramitā (Pañcaviṃśati, p. 146,*9-17*) selon laquelle le Bodhisattva ne perçoit *(nopalabhate)* ni être, ni dharma, ni production en dépendance, ni arhat, ni pratyekabuddha, ni bodhisattva, ni buddha « à causc de leur absolue pureté » *(atyantaviśuddhitā)*.

Bien plus, cette absolue pureté est originellement et universellement acquise. Et le Vimalakīrti expliquera plus loin (VII, § 2-3) que la famille des Tathāgata est l'accumulation de toutes les passions et de toutes les vues fausses. Le Śrāvaka qui voit les vérités saintes et aspire à l'inconditionné *(asaṃskṛta)*, au Nirvāṇa, n'atteindra jamais la suprême et parfaite illumination des Buddha. La production de la pensée de la Bodhi est réservée à ceux qui, s'appuyant sur les conditionnés *(saṃskṛta)*, se meuvent encore dans toutes les passions et toutes les erreurs. Ceux-là forment la vraie famille *(gotra)* des Tathāgata.

De là ce suprême paradoxe (III, § 51) que l'illumination est déjà acquise par tous les êtres, et qu'il n'y a pas un seul être qui ne soit déjà parinirvâné.

du Tathāgata est né du mérite *(puṇya)*, né du don *(dāna)* ; — né de la moralité *(śīla)*, né de la concentration *(samādhi)*, né de la sagesse *(prajñā)*, né de la délivrance *(vimukti)*, né du savoir et de la vision de la délivrance *(vimuktijñānadarśana)*[30] ; — né de la bienveillance *(maitrī)*, de la compassion *(karuṇā)*, de la joie *(muditā)* et de l'indifférence *(upekṣā)*[31] ; né du don *(dāna)*, de la discipline *(vinaya)* et de la maîtrise de soi *(saṃyama)* ; — né des dix bons chemins de l'acte *(daśa kuśalakarmapatha)* ; — né de la patience et de la gentillesse *(kṣāntisauratya)*[32] ; — né des racines de bien résultant d'une forte énergie *(dṛḍhavīryakuśalamūla)* ; — né des (quatre) extases *(dhyāna)*, des (huit) libérations *(vimokṣa)*, des (trois) concentrations *(samādhi)* et des (quatre) recueillements *(samāpatti)* ; — né de l'érudition *(śruta)*, de la sagesse *(prajñā)* et des moyens salvifiques *(upāya)* ; — né des trente-sept auxiliaires de l'illumination *(bodhipākṣikadharma)* ;[33] ; — né de la quiétude *(śamatha)* et de l'inspection *(vipaśyanā)*[34] ; — né des dix forces

[30] *Śīla, samādhi, prajñā, vimukti* et *vimuktijñānadarśana* sont les cinq *dhammakkhandha* du canon (Dīgha, III, p. 279,*14* ; Saṃyutta, I, p. 99,*30* ; Aṅguttara, I, p. 162,*4* ; Itivuttaka, p. 106,*21*), les *lokottaraskandha* du Dharmasaṃgraha, § 23 ; les *asamasamāḥ skandhāḥ* de la Mahāvyutpatti, no 104-108 ; les *anāsravaskandha* du Kośa, I, p. 48 ; VI, p. 297, et de la Kośavyākhyā, p. 607,*10*.

Selon le Ratnakūṭa, cité dans Madh. vṛtti, p. 48,*5*, ces skandha définissent le Nirvāṇa : *śīlaṃ na saṃsarati na parinirvāti ; samādhiḥ prajñā vimuktir vimuktijñānadarśanaṃ na saṃsarati na parinirvāti : ebhir dharmair nirvāṇam sūcyate.*

Aussi parle-t-on du Corps de la loi à cinq membres *(pañcāṅgadharmakāya)*, en l'honneur duquel Aśoka construisit cinq stūpa en complément aux 84.000 : cf. Si yu ki, T 2087, k. 8, p. 912 *b* 7.

[31] Voir ci-dessus, I, § 13, n. 66.

[32] *Kṣāntisauratya*, en pāli *khantisoracca*, Saṃyutta, I, p. 100,*10* ; 222,*15* ; Aṅguttara, II, p. 68,*15* ; Daśabhūmika, p. 13,*19* ; 37,*11* ; Sad. puṇḍarīka, p. 234,*8* ; 236,*9* ; Bodh. bhūmi, p. 20,*12* ; 143,*27* ; Śikṣāsamuccaya, p. 183,*14* ; 326,*12*.

[33] Voir ci-dessus, I, § 13, n. 69.

[34] Cf. Bodh. bhūmi, p. 260,*11-14* : *tatra yā bodhisattvasyaiṣā dharmāṇām evam avikalpanā, so 'sya śamatho draṣṭavyaḥ. yac ca tad yathābhūtajñānaṃ pāramārthikaṃ, yac ca tad apramāṇavyavasthānanayajñānaṃ dharmeṣu, iyam asya vipaśyanā draṣṭavyā.*

Voir encore Sutrālaṃkāra, p. 146,*4-9* ; Bhāvanākrama II, dans P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, p. 336-348.

(bala) [35], né des quatre assurances *(vaiśāradya)* [36], né des dix-huit attributs exclusifs des Buddha *(āveṇikabuddhadharma)* [37]; — né de toutes les perfections *(pāramitā)*; — né des (six) pénétrations *(abhijñā)* et de la (triple) science *(trividya)* [38]; — né de la destruction de tous les mauvais dharma *(sarvākuśaladharmaprahāṇa)* et né de la réunion de tous les bons dharma *(sarvakuśaladharmasaṃgraha)*; — né de la vérité *(satya)*, de la sainteté *(samyaktva)* et de la diligence *(apramāda)*.

Amis, le corps du Tathāgata est né d'innombrables actes bons *(apramāṇakuśalakarman)*. C'est vers un tel corps que vous devez tourner vos aspirations *(adhimukti)* et, pour détruire les maladies passionnelles *(kleśavyādhi)* [39] de tous les êtres, vous devez produire la pensée de la suprême et parfaite illumination.

13. Tandis que le licchavi Vimalakīrti prêchait ainsi la loi à ceux qui étaient venus l'interroger sur sa maladie *(glānapṛcchaka)*, plusieurs centaines de milliers d'êtres produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination *(bahuśatānāṃ sattvasahasrāṇām anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)*.

35 Sur les 10 *bala*, cf. Pañcaviṃśati, p. 210,*11*; EDGERTON, *Dictionary*, p. **397 *b*.**

36 Sur les 4 *vaiśāradya*, cf. Pañcaviṃśati, p. 211,*1*; EDGERTON, *Dictionary*, p. 512 *b*.

37 Sur les 18 *āveṇikabuddhadharma*, cf. Pañcaviṃśati, p. 211,*17*; Arthaviniścaya, p. 579; Kośa, VII, p. 66; EDGERTON, *Dictionary*, p. 108 *b*.

38 Parmi les six *abhijñā*, trois sont *vidyā* « sciences » et forment le *trividya*; cf. Kośa, VII, p. 108.

39 Il s'agit des maladies mentales *(mānasa)*, au nombre de 84.000 : 21.000 de *rāga*, 21.000 de *dveṣa*, 21.000 de *moha* et 21.000 combinées; cf. Upadeśa, T 1509, k. 59, p. 478 *b* 15; Hôbôgirin, p. 255. Elles se distinguent des 404 maladies corporelles mentionnées ci-dessus, II, § 11.

CHAPITRE III

LE REFUS D'INTERROGER DES ŚRĀVAKA ET DES BODHISATTVA

1. Alors le licchavi Vimalakīrti fit cette réflexion *(atha khalu licchaver Vimalakīrter etad abhavat)* : Je suis malade *(ābādhika)*, souffrant *(duḥkhita)*, couché sur un grabat *(mañcakopaviṣṭa)*, et le Tathāgata, saint *(arhat)*, parfaitement et pleinement illuminé *(samyaksaṃbuddha)* ne se soucie pas de moi *(māṃ anabhipretya)*, n'a point de compassion *(anukampāṃ anupādāya)* et n'envoie personne pour s'enquérir de ma maladie *(na kaṃcid eva glānapṛcchakaṃ preṣayati)*.

[1. *Śāriputra et le Pratisaṃlayana.*]

2. Alors le Bienheureux connaissant avec sa pensée la réflexion qui s'élevait dans la pensée de Vimalakīrti *(atha khalu Bhagavāṃs tasya Vimalakīrteś cetasaiva cetaḥparivitarkam ājñāya)* eut pitié de lui *(anukampāṃ upādāya)* et dit au vénérable *(āyuṣmant)* Śāriputra : Śāriputra, va donc interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie [1].

1 Au cours de ce chapitre, le Buddha invitera successivement dix bhikṣu, trois bodhisattva et un upāsaka à aller prendre des nouvelles de Vimalakīrti. Tous déclineront l'invitation et justifieront leur refus par le récit d'une mésaventure que leur valut autrefois une rencontre avec Vimalakīrti.

Śāriputra était le principal disciple *(agraśrāvaka)* de Śākyamuni et le premier des grands sages *(mahāprajñāvatāṃ agryaḥ)*.

Il naquit, à Nālandā, du brâhmane Vaṅgānta et de Rūpaśārī. Il renonça au monde et, avec son ami Maudgalyāyana, se mit à l'école du maître hérétique Sañjaya. Celui-ci confia aux deux jeunes gens la direction de cinq cents disciples. Śāriputra et Maudgalyāyana quittèrent bientôt leur maître pour se mettre, chacun de leur côté, à la recherche de l'Immortel. Le premier qui l'aurait trouvé avertirait aussitôt son ami.

Un jour Śāriputra rencontra à Rājagṛha le bhikṣu Aśvajit, l'un des cinq premiers disciples de Śākyamuni. Il l'interrogea sur la doctrine du Buddha, et Aśvajit lui condensa en une stance demeurée célèbre les quatre vérités

Cela étant dit *(evam ukte)*, le vénérable Śāriputra répondit au Bienheureux : Bienheureux, je ne suis pas capable *(utsāha)* d'aller interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie. Pourquoi *(tat kasya hetoḥ)*? Bienheureux, je me rappelle *(anusmarāmi)* qu'un jour, au Mahāvana [2], où je m'étais absorbé *(pratisaṃlīna)* au pied d'un arbre *(vṛkṣamūla)*, le licchavi Vimalakīrti se rendit au pied de cet arbre *(yena vṛkṣamūlaṃ tenopasaṃkrāntaḥ)* et, ayant salué mes pieds en les touchant de la tête *(pādau śirasābhivandya)*, m'adressa ces paroles :

3. Révérend *(bhadanta)* Śāriputra, il ne faut pas s'absorber en méditation comme tu le fais *(yathā tvaṃ pratisaṃlīyase naivaṃ pratisaṃlayane pratisaṃlayitavyam)* [3].

saintes : *ye dharmā hetuprabhāvāḥ*, etc. Śāriputra prévint aussitôt Maudgalyāyana de l'apparition du Buddha. Les deux amis, suivis de leurs cinq cents élèves, se rendirent à Rājagṛha, au Veṇuvana. Le Buddha leur conféra aussitôt l'ordination. Les cinq cents élèves obtinrent sur le champ l'état d'Arhat, Maudgalyāyana, au bout de sept jours, et Śāriputra, au bout de quinze, lorsque le Maître lui eût prêché le Dīghanakhasutta.

Jouissant de l'entière confiance du Buddha, Śāriputra le secondait dans sa prédication, conseillait ses confrères et s'acquittait auprès du Saṃgha des missions les plus délicates. Il mourut dans son village natal, quelques mois avant le Nirvāṇa de Śākyamuni. Sa haute réputation de sagesse lui valut plus tard d'être considéré comme un maître d'Abhidharma et d'intervenir dans les Mahāyānasūtra à titre d'interlocuteur principal du Buddha.

Sur Śāriputra, voir MALALASEKERA, *Proper Names*, II, p. 1108-1118; AKANUMA, *Noms propres*, p. 593-602; NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 623-640; A. MIGOT, *Un grand disciple du Buddha* : Śāriputra, BEFEO XLVI, 1954, p. 405-554.

2 Grande forêt qui s'étendait de Vaiśālī jusqu'à l'Himālaya : Comm. du Dīgha, I, p. 309; Comm. du Majjhima, II, p. 73, 267; NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 183 en note; Si yu ki, T 2087, k. 7, p. 908 *b*. C'est là que se trouvait la Salle du belvédère *(kūṭāgāraśālā)*, au bord de l'Étang du singe *(markaṭahrada)*.

3 Śāriputra était passé maître en *pratisaṃlayana* « sieste, repos, retraite, solitude, à l'écart de tous les bruits du monde ». Cf. Comm. du Majjhima, I, p. 181 : *tehi tehi sattasaṅkhārehi paṭinivattitvā sallāṇaṃ; nilīyanaṃ ekībhāvo paviveko ti vuttaṃ hoti.*

Le *pratisaṃlayana* se pratiquait dans la jungle, au pied d'un arbre, après la tournée d'aumônes et le repas de midi. Il se poursuivait durant les heures chaudes de l'après-midi, et le moine en sortait seulement vers le soir *(sāyāhnasamaye)* :

Saṃyutta, III, p. 235; Majjhima, I, p. 447, etc. : *atha kho āyasmā Sāriputto pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaraṃ ādāya Sāvatthiṃ piṇḍāya pāvisi. Sāvatthiyaṃ piṇḍāya caritvā pacchābhattaṃ piṇḍapātapaṭikkanto yena andhavanaṃ ten' upasaṅkami divāvihārāya, andhavanaṃ ajjhogāhitvā aññatarasmiṃ rukkhamūle divāvihāraṃ nisīdi. atha kho āyasmā Sāriputto sāyaṇhasamayaṃ paṭisallāṇā vuṭṭhito yena ...*

Ne manifester ni son corps *(kāya)* ni son esprit *(citta)* dans le triple monde *(traidhātuka)*, voilà comment méditer. Ne pas sortir *(vyutthātum)* du recueillement d'arrêt *(nirodhasamāpatti)*, mais manifester les attitudes ordinaires *(īryāpathasaṃdarśana)*, voilà comment méditer [4]. Ne pas renoncer aux caractères spirituels déjà acquis *(prāptalakṣaṇāparityāga)*, mais manifester toutes les caractéristiques d'un profane *(pṛthagjanalakṣaṇasaṃdarśana)*, voilà comment méditer [5]. Faire en sorte que la pensée ne s'arrête pas inté-

Dans la perspective du Petit Véhicule, le *pratisaṃlayana* ne peut dégénérer en une somnolence pure et simple, et Śākyamuni recommandait à ses moines d'appliquer leur effort au *pratisaṃlayana* pour connaître exactement l'origine et la disparition des *skandha*, l'impermanence des *dhātu*, les quatre vérités saintes, etc. : cf. Saṃyutta, III, p. 15,*21*; IV, p. 80,*30*; V, p. 414,*18*.

Pour Vimalakīrti, au contraire, le véritable *pratisaṃlayana* est la méditation sans contenu, le recueillement d'arrêt de la conscience et de la sensation *(saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti)*. Ce recueillement constitue le Nirvāṇa sur terre *(dṛṣṭadharmanirvāṇa)*, mais ne doit pas être suivi après la mort de l'entrée en Nirvāṇa complet *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)*, car le Bodhisattva y renonce pour se consacrer encore au bien et au bonheur de toutes les créatures. Le Bodhisattva s'établit dans l'*apratiṣṭhitanirvāṇa*.

A vrai dire, le Petit Véhicule déjà recommandait, lui aussi, la méditation sans contenu, ainsi qu'il ressort du Sandhakaccānasutta où il est dit :

Namo te purisājañña namo te purisuttama,
yassa te nābhijānāma yaṃ pi nissāya jhāyasi.

« Hommage à toi, homme d'élite; hommage à toi, homme excellent, car nous ne savons pas ce sur quoi tu médites. »

Cf. Aṅguttara, V, p. 323-326; Saṃyukta, T 99, k. 33, p. 235 *c* - 236 *b*; T 100, k. 8, p. 430 *c* - 431 *b*.

Il s'agit là d'un vieux Sūtra canonique où les docteurs du Grand Véhicule chercheront plus tard la confirmation de leurs thèses métaphysiques : Upadeśa de Nāgārjuna, T 1509, k. 2, p. 66 *c*; Karatalaratna de Bhāvaviveka, éd. N. A. SASTRI, p. 88, et T 1578, k. 2, p. 276 *c*; Yogācārabhūmi d'Asaṅga dans Bodh. bhūmi, p. 49-50, ou T 1579, k. 36, p. 489 *b*.

4 En vertu de cette conduite contradictoire dont il a été question plus haut (II, § 3, note 9), le Bodhisattva, tout en demeurant dans le recueillement d'arrêt, participe à la vie courante et adopte des attitudes normales : il marche, se tient debout, s'assied et se couche.

5 Le Bodhisattva ne fait pas état de sa qualité d'*ārya* (cf. Kośa, V, p. 25), mais se comporte extérieurement en profane *(pṛthagjana)*. D'ailleurs, ainsi qu'il sera dit plus loin (III, § 51), tous les êtres participent à la même manière

rieurement *(adhyātmam)* et ne se répande pas extérieurement *(bahirdhā)*, voilà comment méditer. Ne pas s'écarter des vues fausses *(dṛṣṭigata)*, mais se fixer sur les trente-sept auxiliaires de l'illumination *(bodhipākṣikadharma)*, voilà comment méditer [6].

Ne pas détruire les passions qui sont du domaine de la transmigration *(saṃsārāvacarakleśa)*, mais s'introduire dans le Nirvāṇa *(nirvāṇasamavasaraṇa)*, voilà comment méditer [7].

Ne pas abandonner la transmigration *(saṃsārāparityāga)*, mais exclure les passions *(kleśa)*; tout en attestant le Nirvāṇa *(nirvāṇasākṣātkāra)*, ne point s'y fixer *(apratiṣṭhāna)*, voilà comment méditer [8].

d'être *(tathatā)*. De là les formules *fan cheng yi jou* 凡聖一如 ou *fan cheng pou eul* 凡聖不二 inventées par Seng-tchao pour identifier les profanes et les saints (T 1775, k. 4, p. 362 *a*).

6 Il s'agit des 62 espèces de vues hérétiques exposées dans Dīgha, I, p. 39,*10-19*, et commentées dans la Sumaṅgalavilāsinī, I, p. 99-123. Tout en poursuivant son propre perfectionnement, le Bodhisattva doit en tenir compte pour pouvoir faire le bien des êtres. Il sera dit plus loin (IV, § 8) que les vues fausses se trouvent dans la délivrance des Tathāgata et que les Bodhisattva ne s'en écartent jamais.

7 H s'écarte quelque peu du tibétain confirmé cependant par K : « Ne pas trancher les passions, mais entrer dans le Nirvāṇa ». Voir, pour l'idée, Upadeśa, T 1509, k. 15, p. 169 *a-b* : « Le Bodhisattva doit exercer la patience à l'endroit de ses propres passions, et ne doit pas en trancher les liens *(bandhana)*. Pourquoi? Parce que, s'il tranchait ces liens, l'inconvénient serait trop grave : il tomberait au rang des Arhat et ne différerait en rien d'un homme privé de ses sens. C'est pourquoi il arrête ses passions, mais ne les tranche point ... Le Bodhisattva, par la force du savoir, saurait trancher ses liens; mais, dans l'intérêt des êtres, il préfère demeurer longtemps dans le monde. Cependant, il sait que ces liens sont ses ennemis, et c'est pourquoi, tout en les supportant, il ne les suit pas ».

8 La traduction de H trahit l'influence des théories scolastiques relatives à l'*apratiṣṭhitanirvāṇa*, le Nirvāṇa « où l'on ne se fixe pas définitivement » *(nirvāṇaṃ yatra na pratiṣṭhīyate)*, ou mieux, le Nirvāṇa de celui qui « ne se fixe ni dans l'élément conditionné, ni dans l'élément inconditionné, mais ne s'en écarte pas non plus » *(sa naiva saṃskṛte dhātau sthito nāpy asaṃskṛte dhātau sthito na ca tato vyutthitaḥ* : Aṣṭasāh., p. 151,*23-24*). Ces idées seront longuement développées ci-dessous, X, § 16-19.

Sur l'*apratiṣṭhitanirvāṇa*, ou encore *apratiṣṭhitasaṃsāranirvāṇatva*, voir Sūtrālaṃkāra, p. 41,*21*; 47,*6*; 147,*7*; 171,*26*; G. M. NAGAO, *Index to the Mahāyāna Sūtrālaṃkāra*, Tôkyô, 1958, p. 24; Madhyāntavibhāga, p. 4,*1*; 108,*14*; 160,*17*; 187,*13*; 200,*15* et *19*; 266,*24*; 267,*18*; Saṃgraha, p. 259 et * 47; Siddhi, p. 668-680; Th. STCHERBATSKY, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927, p. 235; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Nirvāṇa*, Paris, 1925.

Révérend Śāriputra, ceux qui s'absorbent en méditation de cette manière sont déclarés par le Bienheureux les véritables « absorbés » *(pratisaṃlīna)* et marqués au sceau des Buddha *(buddhamudrāmudrita)*.

4. Quant à moi, ô Bienheureux, ayant entendu ces paroles, je fus incapable de répliquer *(prativacana)* et je gardai le silence *(tūṣṇībhūto 'bhūvam)*. C'est pourquoi je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie.

[2. *Maudgalyāyana et la prédication aux laïcs.*]

5. Alors le Bienheureux dit au vénérable *(āyuṣmant)* Maudgalyāyana [9] : Maudgalyāyana, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

Maudgalyāyana répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi? Bienheureux, je me souviens qu'un jour, au croisement des chemins *(vīthimukha)* de la grande ville de Vaiśālī, je prêchais la loi aux maîtres de maison *(gṛhapati)*, quand le licchavi Vimalakīrti s'approcha et après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, m'adressa ces paroles :

6. Révérend *(bhadanta)* Maudgalyāyana, prêcher la loi de la sorte, ce n'est pas prêcher la loi aux maîtres de maison à l'habit blanc *(avadātavasana)* [10]. Il faut prêcher la loi conformément à la loi *(yathādharmam)*.

9 Maudgalyāyana formait, avec Śāriputra, l'*agrayuga*, le *bhadrayuga*, c'est-à-dire le duo par excellence des bons disciples de Śākyamuni (Dīgha, II, p. 5,*4*; Mahāvadānasūtra sanskrit, p. 76). Il était, en outre, le premier de ceux qui possèdent les pouvoirs miraculeux *(agrya ṛddhimatām)*.

Il naquit à Kolita, près de Rājagṛha, dans une riche famille de brâhmanes, et avec son ami Śāriputra, il se convertit au bouddhisme dans les circonstances relatées plus haut (III, § 2, note 1). Ses pouvoirs magiques lui permettaient de combattre Māra, de vaincre les Nāga, et de gagner à volonté les sphères célestes du triple monde. Lorsque Śākyamuni se rendit au ciel des Trāyastriṃśa pour prêcher la loi à sa mère, Maudgalyāyana servit d'agent de liaison entre le Buddha et la Communauté sur terre. Il mourut quelques jours après Śāriputra, dont il put encore prononcer l'éloge funèbre.

Sur Maudgalyāyana, voir MALALASEKERA, *Proper Names*, II, p. 541-547; AKANUMA, *Noms propres*, p. 375-380.

10 Puisqu'il s'adressait à des laïcs, Maudgalyāyana leur prêchait certainement la « catéchèse graduelle » *(anupūrvī kathā)* comprenant trois discours sur

Je lui demandai : Qu'est-ce que prêcher conformément à la loi? — Il me répondit :

La loi *(dharma)* est sans essence *(niḥsattva)* car elle exclut les souillures de l'être *(sattvarajas)* [11]. Elle est sans substance *(nirātman)* car elle exclut les souillures du désir *(rāgarajas)*. Elle est

le don, la moralité et le ciel et l'exposé succint des vérités saintes. Les textes canoniques nous en ont transmis le libellé en pāli et en sanskrit :

Vinaya, I, p. 15-16, 18, 20, 23, 37, 180, 225, 237, 242-243, 248; II, p. 156, 192; Dīgha, I, p. 110, 148; II, p. 41, 44; Majjhima, I, p. 379; II, p. 145; Aṅguttara, IV, p. 186, 209, 213; Udāna, p. 49; Milinda, p. 228; Sumaṅgala, I, p. 277, 308; Mahāvastu, III, p. 408-409; Vin. des Mūlasarv. dans Gilgit Manuscripts, III, part 3, p. 142,*11*; Catuṣpariṣatsūtra, p. 178-180; Divyāvadāna, p. 616-617.

Ekamantaṃ nisinnassa kho Yasassa kulaputtassa Bhagavā anupubbikathaṃ kathesi seyyath' īdaṃ dānakathaṃ sīlakathaṃ saggakathaṃ kāmānaṃ ādīnavaṃ okāraṃ saṃkilesaṃ nekkhamme ānisaṃsaṃ pakāsesi. yadā Bhagavā aññāsi Yasaṃ kulaputtaṃ kallacittaṃ muducittaṃ vinīvaraṇacittaṃ udaggacittaṃ pasannacittaṃ atha yā buddhānaṃ sāmukkaṃsikā dhammadesanā taṃ pakāsesi dukkhaṃ samudayaṃ nirodhaṃ maggaṃ.

On sait le rôle de premier plan joué dans le bouddhisme ancien par la prédication et l'audition de la loi (cf. M. et W. GEIGER, *Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, München, 1921, p. 39-52), et Maudgalyāyana, en reproduisant fidèlement l'enseignement de son Maître, s'attirait les éloges de ce dernier (cf. Saṃyutta, IV, p. 187,*27*).

Tel n'est pas l'avis de Vimalakīrti qui reproche au disciple sa façon de prêcher aux laïcs « comme une magie prêchant à d'autres magies ». Théoriquement, la loi bouddhique qui repose sur le *pudgala-* et le *dharmanairātmya* ainsi que sur l'immobilisme absolu ne se prête pas à la prédication : il n'y a ni prédicateur, ni auditeur, ni objet à prêcher. Pratiquement cependant, la prédication doit répondre aux exigences spirituelles des êtres en les favorisant de toute manière : c'est une œuvre de compassion plutôt que d'enseignement.

Ces idées ne sont pas absolument neuves : pour la Prajñāpāramitā, le Bodhisattva prêche la loi dans le seul but d'extirper toutes les vues de l'esprit et non point pour inculquer une doctrine de contenu positif.

Aṣṭasāh., p. 80-81 : *kenārthena bodhisattvo mahāsattva ity ucyate? — mahatyā ātmadṛṣṭyāḥ sattvadṛṣṭyā jīvadṛṣṭyāḥ pudgaladṛṣṭyā bhavadṛṣṭyā vibhavadṛṣṭyā ucchedadṛṣṭyāḥ śāśvatadṛṣṭyāḥ svakāyadṛṣṭyā etāsām evamādyānāṃ dṛṣṭīnāṃ prahāṇāya dharmaṃ deśayiṣyatīti tenārthena bodhisattvo mahāsattva ity ucyate.*

Āloka, p. 81,*11* : *dṛṣṭīnām ātmadharmasaṃtīraṇākārābhiniveśasvabhāvānāṃ prahāṇāya savāsanāparityāgāya dharmaṃ deśayati.* « Le Bodhisattva prêche la loi pour détruire, avec tous leurs relents, les vues comportant une adhésion quelconque à toute considération sur le moi et les choses ».

11 Les vingt sortes de *satkāyadṛṣṭi*, vue fausse relative à l'accumulation des choses périssantes : cf. Kośa, V, p. 15-16; Mahāvyutpatti no 4685-4704.

sans principe de vie *(nirjīva)* car elle exclut la naissance *(jāti)* et la mort *(maraṇa)* Elle est sans individualité *(niṣpudgala)* car elle exclut le terme initial *(pūrvānta)* et le terme final *(aparānta)* [12].

La loi est calme *(śama)* et apaisement *(upaśama)* car elle détruit les caractères des choses *(lakṣaṇa)*. Elle est sans passion *(rāga)* car elle n'a pas d'objet *(ālambana)*. Elle est sans phonèmes *(akṣara)* car elle supprime le discours *(vākya)*. Elle est inexprimable *(anabhilāpya)* car elle écarte toute « vague » de pensée *(taraṅga)* [13]. Elle est omniprésente *(sarvatraga)* car elle est pareille à l'espace *(ākāśasama)*. Elle est sans couleur *(varṇa)*, sans marque *(liṅga)* et sans figure *(saṃsthāna)* car elle s'écarte de toute motion *(caraṇa)*. Elle est sans appartenance au moi *(ātmīya)* car elle écarte la croyance au mien *(ātmīyagrāha)*. Elle est sans idée *(vijñapti)* car elle est dépourvue de pensée *(citta)*, d'esprit *(manas)* et de connaissance *(vijñāna)*. Elle est incomparable *(asama)* car elle n'a pas de rival *(pratipakṣa)*. Elle ne dépend pas des causes *(hetvanapekṣa)* car elle ne repose pas sur les conditions *(pratyaya)* [14].

Elle rejoint l'élément de la loi *(dharmadhātuṃ samavasarati)* car elle pénètre également tous les dharma *(sarvadharmān saṃpraviśati)*. Elle suit la manière d'être *(tathatām anugacchati)*, mais par la méthode qui consiste à ne pas suivre *(ananvayanayena)*. Elle repose sur la pointe du vrai *(shito bhūtakoṭyām)* car elle est absolument immobile *(atyantācala)* [15]. Elle est immobile *(acala)*

12 Cet alinéa concerne le *pudgalanairātmya*. Comparer Vajracchedikā, p. 49,*17* : *nirātmānaḥ sarvadharmā niḥsattvāḥ nirjīvā niṣpudgalāḥ sarvadharmāḥ*; ci-dessous, XII, § 11.

13 Les vagues symbolisent l'agitation mentale : cf. Laṅkāvatāra, p. 43-47; 314-315; ci-dessous, III, § 52, n. 102.

14 Cet alinéa concerne le *dharmanairātmya*.

15 Pour désigner l'inconditionné, l'absolu, sans contenu positif et immobile, le Vimalakīrti recourt à la phraséologie traditionnelle :

Pañcaviṃśati, p. 168,*14-17*; Śatasāh., p. 1262,*13-17* : *katame 'saṃskṛtā dharmāḥ. yeṣāṃ dharmāṇāṃ notpādo na nirodho nānyathātvaṃ prajñāyate rāgakṣayo dveṣakṣayo mohakṣayaḥ. tathatā avitathatā ananyatathatā dharmatā dharmadhātur dharmasthititā dharmaniyāmatā acintyadhātur bhūtakoṭir ayam ucyate 'saṃskṛto dharmaḥ.* — Comparer T 220, k. 360, p. 853 *c* 11, où sont énumérés douze noms : Tathatā, Dharmatā, Avitathatā, Avikāratathatā, Samatā, Niyāmatā, Dharmaniyama, Dharmasthiti, Ākāśadhātu, Bhūtakoṭi, Acintyadhātu, Yathāvattathatā.

Pour la définition de ces termes, voir Upadeśa, T 1509, k. 44, p. 382 *a*; Madhyāntavibhāga, p. 49-50; Abhidharmasamuccayavyākhyā, T 1606, k. 2, p.

parce qu'elle ne s'appuie pas sur les six objets des sens *(ṣaḍviṣaya)*. Elle est sans va-et-vient *(gamana-āgamana)* car elle ne s'arrête pas. Elle rejoint la vacuité *(śūnyatā)*, le sans-caractère *(ānimitta)* et la non-prise en considération *(apraṇihita)* [16] car elle écarte toute affirmation *(samāropa)* et toute négation *(apavāda)* [17]. Elle est sans prise *(utkṣepa)* ni rejet *(prakṣepa)* car elle exclut la production *(utpāda)* et la destruction *(nirodha)*. Elle est sans refuge *(ālaya)* car elle dépasse le chemin *(mārgasamatikrānta)* de l'œil *(cakṣus)*, de l'oreille *(śrotra)*, du nez *(ghrāṇa)*, de la langue *(jihvā)*, du corps *(kāya)* et de l'esprit *(manas)*. Elle est sans haut *(ucca)* ni bas *(nīca)* car elle est toujours fixe *(sthita)* et immobile *(acala)*. Elle échappe au domaine de toutes les imaginations *(sarvavikalpagocarātikrānta)* car elle brise définitivement *(atyantam)* tous les vains bavardages *(prapañca)*.

7. Révérend Maudgalyāyana, quelle prédication *(deśanā)* pourrait-il y avoir sur une telle loi ? Le mot prédicateur *(deśaka)* est une affirmation gratuite *(āropitavākya)* ; le mot auditeur *(śrāvaka)*, lui aussi, est une affirmation gratuite. Là où n'existe aucune affirmation gratuite, il n'y a personne pour prêcher

Maudgalyāyana, les caractères de la loi étant tels, comment pourrait-elle être prêchée ? Quand on parle de prédicateur de la loi *(dharmadeśaka)*, il y a place pour l'affirmation *(samāropa)* ou la négation *(apavāda)*. Quand on parle d'auditeur de la loi *(dharmaśrāvaka)* aussi, il y a place pour l'affirmation et la négation. Mais sur un sujet (comme la loi) où il n'y a ni affirmation ni négation, il n'y a personne qui puisse prêcher, personne qui

702 *b* ; Buddhabhūmiśāstra, T 1530, k. 7, p. 323 *a* ; Siddhi, Appendice, p. 743-761.

16 Il s'agit des *samādhi* pratiqués dans les deux Véhicules et tenus pour les trois portes de la délivrance *(vimokṣamukha)*. La *śūnyatā* considère les choses sous les aspects du vide *(śūnya)* et du non-moi *(anātman)* et contrecarre la croyance au moi *(satkāyadṛṣṭi)* ; l'*ānimitta* qui porte sur le Nirvāṇa a un objet libre de toute marque caractéristique *(nimitta)* ; l'*apraṇihita* est le *samādhi* où il y a non intention *(āśaya)*, non volonté *(praṇidhāna)* à l'endroit de tout dharma du triple monde.

Voir pour le Petit Véhicule, Dīgha, III, p. 219 ; Dhammasaṅgaṇi, p. 70-73 ; Paṭisambhidāmagga, II, p. 36-57 ; Visuddhimagga, éd. WARREN, p. 563-565 ; Vibhāṣā, T 1545, k. 104, p. 538 *a* ; Kośa, VIII, p. 184.

Pour le Grand Véhicule, voir p. ex. Sūtrālaṃkāra, p. 148,*6-23* ; Bodh. bhūmi, p. 276,*2-13*.

Les trois *samādhi* offrent aux deux Véhicules le meilleur terrain de rapprochement.

17 Sur les expressions *samāropa*, *samāropita*, voir Th. STCHERBATSKY, *Buddhist Logic*, II, p. 74, 133, 364 ; ci-dessous, III, § 52 ; VIII, § 2 et 6.

(deśaka), pour entendre *(śrāvaka)* ou pour comprendre.

puisse entendre, personne qui puisse comprendre.

C'est comme si un homme magique *(māyāpuruṣa)* prêchait la loi à d'autres hommes magiques.

8. Voici dans quel esprit il faut prêcher la loi. Tu dois évaluer le degré des facultés spirituelles *(indriyaviśeṣa)* de tous les êtres. Puis par la vision correcte de l'œil de la sagesse *(prajñācakṣuḥsaṃdarśana)* qui ne connaît point d'obstacles *(pratigha)*, en te rendant présente la grande compassion *(mahākaruṇāsaṃmukhībhāva)*, en faisant l'éloge du Grand Véhicule *(mahāyānavarṇana)*, en reconnaissant les bienfaits du Buddha *(buddhe kṛtajñatā)*, en purifiant tes dispositions *(āśayaviśodhana)* et en pénétrant le langage de la loi *(dharmaniruktikauśalya)*, tu dois prêcher la loi afin que la lignée du triple joyau *(triratnavaṃśa)* ne soit jamais interrompue *(samucchinna)*.

9. Bienheureux, lorsque Vimalakīrti eut prêché de la sorte, huit cents maîtres de maison parmi la foule *(maṇḍala)* des maîtres de maison produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination *(aṣṭānāṃ gṛhapatiśatānāṃ anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)*. Pour moi, je fus réduis au silence *(niṣpratibhāna)*. C'est pourquoi, Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie.

[3. *Kāśyapa et la tournée d'aumônes.*]

10. Alors le Bienheureux dit au vénérable *(āyuṣmant)* Mahākāśyapa [18] : Kāśyapa, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

18 Mahākāśyapa, de son prénom Pippali, naquit à Mahātīrtha, au Magadha. Il eut pour père le riche brâhmane Kapila et, pour mère, Sumanādevī. Sur l'insistance de ses parents, il épousa Bhadrā Kāpilānī, une jeune fille originaire de Śākala (Sialkot), mais le mariage ne fut pas consommé. D'un commun accord, les deux époux prirent l'habit religieux et partirent, chacun de son côté. Kāśyapa rencontra le Buddha sous le Bahuputraka Nyagrodha, arbre célèbre situé entre Rājagṛha et Nālandā. Le Maître lui donna trois conseils et lui conféra l'ordination. Tandis qu'ils gagnaient ensemble Rājagṛha, le Buddha et Kāśyapa procédèrent à l'échange de leurs vêtements (Saṃyutta, II, p. 221) ; huit jours après, Kāśyapa devint Arhat, et le Buddha le proclama « le premier de ceux qui observent les règles ascétiques » (cf. Aṅguttara, I,

Mahākāśyapa répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi? Je me souviens qu'un jour, j'étais entré dans la ville de Vaiśālī et je parcourais la rue des pauvres *(daridravīthi)* en mendiant ma nourriture *(piṇḍāya caran)* [19], lorsque le licchavi Vimalakīrti

p. 23,*19* : *aggo dhutavādānaṃ*; Mahāvastu, I, p. 66,*16*; 72,*19* : *dhutadharmadhārin*; Divyāvadāna, p. 61,*28* : *dhūtaguṇavādinām agraḥ*).

[Sur ces règles ascétiques qui sont au nombre de treize dans les sources pāli et de douze dans les sources sanskrites, cf. Vinaya, V, p. 131, 193; Milinda, p. 359; Visuddhimagga, éd. WARREN, p. 48-67; Aṣṭasāh., p. 773-774; Dharmasaṃgraha, § 63; Mahāvyutpatti, no 1127-1139].

Kāśyapa n'assista pas à la mort du Buddha, mais participa aux funérailles. Peu de temps après, il convoqua à Rājagṛha le premier concile bouddhique et présida à la compilation des écritures.

Kāśyapa vécut très vieux. Sentant sa fin venir, il se rendit au sommet du mont Gṛdhrakūṭa près de Rājagṛha, et entra en Nirvāṇa, toujours revêtu du manteau religieux qu'il tenait de Śākyamuni. La montagne s'entr'ouvrit et se referma sur lui. Elle conservera son corps jusqu'à la fin des temps. Quand viendra le futur buddha Maitreya, il se rendra sur le Gṛdhrakūṭa et frappera la montagne de son orteil. Le roc s'ouvrira, Kāśyapa se dressera et remettra solennellement à Maitreya le manteau de Śākyamuni.

Sur Kāśyapa, voir MALALASEKERA, *Proper Names*, II, p. 476-483; AKANUMA, *Noms propres*, p. 369-372; NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 191-196.

19 Le 4e dhutaṅga de la liste pāli est *sapadānacārika* (Vinaya, V, p. 131,*16*; 193,*10*; Visuddhimagga, p. 49,*12*). Il est repris dans le 33e *sekhiya* du Pāṭimokkha : *sapadānaṃ piṇḍapātaṃ bhuñjissāmi* (Vinaya, IV, p. 191,*28*). — Voir encore Vinaya, II, p. 214,*12*; Majjhima, I, p. 30,*20*; II, p. *7,30*; Saṃyutta, III, p. 238,*24*.

Au *sapadānam* du pāli correspondent :

a. En sanskrit, *sāvadānam* (Mahāvastu, I, p. 301,*9*; 327,*8*; Karmavibhaṅga, p. 21,*14*; Śikṣāsamuccaya, p. 128,*8*; Mahāvyutpatti, no 8567).

b. En tibétain, *ḥthar chags* ou *mthar chags*.

c. En chinois, *yi ts'eu* 以次 ou *ts'eu hing* 次行.

Si l'étymologie reste obscure, le sens est clair : *sapadānam* signifie « sans intervalle, en allant de maison en maison » *(avakhaṇḍanarahitaṃ anugharaṃ* : Visuddhimagga, p. 49,*9-10*), « en passant de famille en famille » (*kulā kulaṃ abhikkamanto* : Cullaniddesa, p. 267,*29*), « sans faire aucune distinction et successivement » (*tattha tattha odhiṃ akatvā anupaṭipātiyā* : Kaṅkhāvitaraṇī, p. 150,*3*).

En résumé, selon le 4e dhutaṅga, le religieux mendiant sa nourriture doit aller régulièrement de maison en maison, chez les pauvres aussi bien que chez les riches, sans négliger personne.

Kāśyapa se conforme à cette règle en allant de maison en maison, mais la tourne en quelque sorte en mendiant dans la rue des pauvres. Le Vimalakīrti

s'approcha et, après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, m'adressa ces mots :

11. Révérend *(bhadanta)* Kāśyapa, écarter ainsi les maisons des notabilités *(mahāsattva)* et aller seulement dans les maisons des pauvres *(daridra)*, c'est de la bienveillance partiale *(ekadeśamaitrī)* [20].

Mahākāśyapa, bien que ce soit par bienveillance *(maitrī)*, tu ne devrais pas écarter les riches et mendier (seulement) chez les pauvres.

rappelle ici une habitude bien connue du grand disciple :

Udāna, p. 29-30; Comm. du Dhammapada, I, p. 423-429 : Après sept jours de méditation, Kāśyapa décide de se rendre à Rājagṛha : « Je vais, dit-il, faire une tournée d'aumônes à Rājagṛha, dans l'ordre de succession » *(Rājagahe sapadānaṃ piṇḍāya carissāmi)*. Cinq cents nymphes, épouses de Śakra, lui préparent de la nourriture et se présentent sur son chemin. Elles demandent au disciple d'accepter leurs offrandes. Kāśyapa les chasse en disant : « Allez-vous en! c'est aux pauvres que j'accorde ma faveur » *(gacchatha tumhe, ahaṃ duggatānaṃ saṃgahaṃ karissāmi)*.

Mo ho kia chö tou pin mou king, T 497, p. 761 *c* 6-9 : En ce temps-là, Mahākāśyapa, faisant sa tournée d'aumônes, arriva à Rājagṛha. Il exerçait toujours la grande compassion *(mahākaruṇā)* à l'endroit des êtres et, négligeant les riches, allait mendier chez les pauvres. Quand il était sur le point d'aller mendier *(piṇḍapāta)*, Mahākāśyapa ne se mettait pas en route avant d'être entré en concentration pour savoir : Où y a-t-il des pauvres que je puisse favoriser?

20 Dans son homélie, Vimalakīrti ne combat pas seulement cette acception de personne dont Kāśyapa fait preuve; il prononce une attaque en règle contre les prescriptions disciplinaires réglant la tournée d'aumônes et la conception hînayâniste concernant la morale du don.

L'ancienne discipline bouddhique a soigneusement réglé la mendicité et le repas des moines; cf. Vinaya, IV, p. 185-199 (tr. I. B. HORNER, *Book of the Discipline*, III, p. 120-141); L. FINOT, *Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādin*, JA, 1913, p. 527-533; A. C. BANERJEE, *Prātimokṣasūtra of the Mūlasarv.*, Calcutta, 1954, p. 31-32; W. PACHOW, *Comparative Study of the Prātimokṣa*, Santiniketan, 1955, p. 179-203. Bien plus, le bouddhisme ancien a édifié, surtout à l'endroit des laïcs, toute une morale du don. Il distingue le don matériel *(āmiṣadāna)* et le don de la loi *(dharmadāna)* et précise que la valeur du don ne dérive pas seulement de la nature et de l'importance de la chose donnée, mais encore et surtout des qualités du donateur et de l'excellence du bénéficiaire (cf. Kośa, IV, p. 233-240; NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 658-723).

Vimalakīrti balaye toutes ces distinctions scolastiques et prône, dans l'esprit du plus pur Mahāyāna, le don triplement pur *(trimaṇḍalapariśuddha)* ramenant à l'unité le donateur, le bénéficiaire et la chose donnée, selon la formule :

Révérend Mahākāśyapa, tu dois te baser *(sthātavyam)* sur l'égalité des dharma *(dharmasamatā)* et aller mendier *(piṇḍāya caritavyam)* en ayant toujours à l'esprit tous les êtres *(sarvakāle sarvasattvān saṃcintya)*.

Révérend Kāśyapa, en te basant sur l'égalité des dharma, tu dois mendier ta nourriture dans l'ordre de succession *(sāvadānam)*.

C'est pour ne pas manger *(apiṇḍāya)* [21] que tu dois mendier ta nourriture *(piṇḍāya caritavyam)*.

C'est pour détruire chez les autres la croyance à l'objet matériel *(anyeṣām piṇḍagrāhaprahāṇāya)* [22] que tu dois mendier ta nourriture.

C'est pour prendre la nourriture qui t'est donnée par d'autres que tu dois mendier ta nourriture.

C'est en te représentant le village comme vide *(grāmaṃ śūnyam adhiṣṭhāya)* que tu dois entrer dans le village *(grāma)*. C'est pour faire mûrir *(vipācanārtham)* les hommes et les femmes *(naranarī)*, les grands et les petits, que tu dois entrer dans la ville *(nagara)*. C'est en pensant pénétrer dans la famille du Buddha *(buddhagotra)* que tu dois entrer dans les maisons *(gṛha)* [23].

12. C'est en ne prenant rien qu'il faut prendre la nourriture : 1. voir les couleurs *(rūpa)* comme les voit l'aveugle de naissance

bodhisattvo mahāsattvo dānaṃ dadat nātmānam upalabhate pratigrāhakaṃ nopalabhate dānaṃ ca nopalabhate (cf. Pañcaviṃśati, p. 18,*9*; 264,*17*; Śatasāh., p. 92,*14*; Nāgārjuna, *Traité*, p. 676, 724; Bodhicaryāvatāra, IX, st. 168; Pañjikā, p. 604,*5*; Sūtrālaṃkāra, p. 90,*2*; 103,*32*; 112,*3*; Saṃgraha, p. 185, 225; Ratnagotra, p. 6,*5*; 117,*1*; Siddhi, p. 629).

Cette conception épurée du don repose sur le dogme mahâyâniste de l'égalité universelle *(sarvadharmasamatā)* auquel le Vimalakīrti se réfère fréquemment (III, § 11, 16; IV, § 12). Sur la *samatā*, voir P. Demiéville, *Byôdô*, Hôbôgirin, p. 270-276.

21 « Ne pas manger, c'est une propriété du Nirvāṇa, car le Nirvāṇa est à l'abri des douleurs de la naissance et de la mort, du froid et du chaud, de la faim et de la soif » (Seng-tchao, dans T 1775, k. 2, p. 348 *a* 22).

22 Cf. Vajracchedikā, p. 60,*5-8* : *saced lokadhātur abhaviṣyat sa eva piṇḍagrāho 'bhaviṣyat. yaś caiva piṇḍagrāhas tathāgatena bhāṣitaḥ, agrāhaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ.*

23 Mieux que les Śrāvaka et les Pratyekabuddha, déjà fixés sur l'absolu, les gens du monde, en proie aux vues fausses et aux passions, représentent la famille du Tathāgata, car c'est chez eux que naît la pensée de l'illumination et que les dharma du Buddha se développent : voir ci-dessous, VII, § 2-3.

(jātyandha); 2. entendre les sons *(śabda)* comme on entend l'écho *(pratiśrutkā)*; 3. sentir les odeurs *(gandha)* comme on sent le vent *(vāyu)*; 4. goûter les saveurs *(rasa)* sans les distinguer; 5. toucher les tangibles *(spraṣṭavya)*, mais en esprit, sans les toucher; 6. connaître les dharma, mais comme on connaît les magies *(māyāpuruṣa)* [24] : ce qui est sans nature propre *(svabhāva)* et sans nature étrangère *(parabhāva)* ne brille pas *(na prajvalati)*, et ce qui ne brille pas ne s'éteint pas *(na śāmyate)*.

13. Révérend Mahākāśyapa, si tu peux, sans dépasser *(atikrāntum)* les huit dépravations *(mithyātva)*, te concentrer dans les huit libérations *(vimokṣa)* [25]; si, par l'égalité des dépravations *(mithyātvasamatā)*, tu pénètres dans l'égalité de la sainteté *(samyaktvasamatā)*; si, par cette unique boulette de nourriture *(ekenaiva piṇḍapātena)*, tu peux combler tous les êtres et faire offrande à tous les Buddha et à tous les saints *(ārya)*, alors ensuite tu pourras manger toi-même.

Celui qui mange ainsi n'est ni souillé *(saṃkliṣṭa)* ni non-souillé *(asaṃkliṣṭa)*, ni concentré *(samāhita)* ni sorti de concentration *(samādher vyutthitaḥ)*, ni fixé en transmigration *(saṃsārasthita)* ni fixé en Nirvāṇa *(nirvāṇasthita)* [26].

Révérend, ceux qui donnent cette noble nourriture n'en retirent ni grand fruit *(mahāphala)* ni petit fruit *(alpaphala)*, ni perte *(apacaya)* ni gain *(upacaya)* : ils suivent *(samavasaranti)* la voie des Buddha *(buddhagati)*, mais ne suivent par la voie des Auditeurs *(śrāvakagati)*.

24 Même en consommant la nourriture, le Bodhisattva ne la « prend » pas, car il n'y perçoit aucun caractère réel. Le bouddhisme ancien, sans nier la réalité de l'objet matériel, recommandait au bhikṣu de s'en abstraire. Cf. Majjhima, III, p. 294 : *Sace bhikkhu paccavekkhamāno evaṃ jānāti : yena cāhaṃ maggena gāmaṃ piṇḍāya pāvisiṃ, yasmiñ ca padese piṇḍāya acariṃ, yena ca maggena gāmato piṇḍāya paṭikkamiṃ, na 'tthi me tattha ... rūpesu saddesu gāndhesu rasesu phoṭṭhabbesu dhammesu chando vā rāgo vā doso vā moho vā paṭighaṃ vā pi cetaso ti, — tena bhikkhunā ten' eva pītipāmujjena vihātabbaṃ ahorattānusikkhinā kusalesu dhammesu.*

25 Les huit *mithyātva* sont l'exact contre-pied des huit branches du noble chemin *(āryamārga)*. Quant aux huit *vimokṣa*, voir Dīgha, III, p. 262; Aṅguttara, I, p. 40; IV, p. 306; Paṭisambhidā, II, p. 38-40; Pañcaviṃśati, p. 166-167; Dharmasaṃgraha, § 59; Mahāvyutpatti no 1510-1518.

26 Voir ci-dessus, III, § 3, note 8.

Révérend Mahākāśyapa, voilà ce qui s'appelle manger utilement *(amogham)* la nourriture du village *(grāmapiṇḍapāta)*.

14. Pour moi, Bienheureux, en entendant cet exposé de la loi *(dharmadeśanā)*, je fus émerveillé *(āścaryaprāpta)* et je rendis hommage *(namas)* à tous les Bodhisattva. Si les Bodhisattva laïcs *(gṛhastha)* sont doués d'une telle éloquence *(pratibhāna)* et d'une telle sagesse *(prajñā)*, quel est donc l'homme sage qui en entendant ce discours ne produirait pas la pensée de la suprême et parfaite illumination *(anuttarā samyaksaṃbodhiḥ)*? Depuis lors, je n'invitai plus les êtres à rechercher les Véhicules *(yāna)* des Auditeurs *(śrāvaka)* et des Buddha pour soi *(pratyekabuddha)*, mais je leur enseignai seulement à produire la pensée de l'illumination *(cittotpāda)* et à rechercher la suprême et parfaite illumination. C'est pourquoi, Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie.

[4. *Subhūti et la nourriture.*]

15. Alors le Bienheureux dit au vénérable *(āyuṣmant)* Subhūti[27] : Subhūti, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

27 Fils du banquier Sumana et frère cadet d'Anāthapiṇḍada, Subhūti entra en religion le jour même de la dédicace du Jetavana. Il étudia les sommaires de la loi, se fit donner des points de méditation *(kammatthāna)* et se retira dans la forêt pour se livrer au recueillement. Ayant développé la clairvoyance *(vipassanā)* et prenant pour base la méditation de bienveillance *(mettajjhānaṃ pādakaṃ katvā)*, il atteignit l'état d'arhat (Manorathapūraṇī, I, p. 223).

Dans les vieux Sūtra canoniques, il ne joue qu'un rôle effacé (cf. Aṅguttara, V, p. 337-341); en revanche, dans les Mahāyānasūtra, il est, avec Śāriputra, l'un des interlocuteurs principaux du Buddha. Les textes lui reconnaissent une triple excellence :

1. Il était le premier de ceux qui pratiquent l'*araṇā* (Majjhima, III, p. 237,*16*; Aṅguttara, I, p. 24,*8*; Avadānaśataka, II, p. 131,*5-6*; Aṣṭasāh., p. 40,*19*; 83,*17*; Śatasāh., p. 502,*21*; Vajracchedikā, p. 35,*8*).

Araṇā signifie absence de passions *(kleśa)*, ou de querelle *(raṇa)*. Mais il y a quelques divergences sur l'interprétation :

Buddhaghosa, dans Manorathapūraṇī, I, p. 221 : *therena pana dhammadesanāya etaṃ nāmaṃ laddhaṃ. aññe bhikkhū dhammaṃ desentā odissakaṃ katvā vaṇṇaṃ avaṇṇaṃ vā kathenti, thero pana dhammaṃ desento satthārā desitaniyāmato anokkamitvā deseti. tasmā araṇavihārīnaṃ aggo nāma jāto :* « Le thera Subhūti doit cette épithète à sa façon de prêcher la loi. Les autres moines en prêchant la loi font des distinctions et distribuent l'éloge et le

Subhūti répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi? Bienheureux, je me souviens qu'un jour, dans la grande ville de Vaiśālī, j'allais, selon l'ordre de succession *(sāvadānam)*[28], mendier ma nourriture *(piṇḍāyācaram)* chez le licchavi Vimalakīrti quand celui-ci, après m'avoir salué, saisit mon bol *(pātra)*, le remplit d'une excellente nourriture *(praṇītabhojana)*[29] et me dit :

blâme, mais le thera, quand il prêche la loi ne s'écarte jamais de la méthode fixée par le Maître. C'est pourquoi on l'appelle le premier de ceux qui résident dans l'absence de passion ».

Toute différente est l'explication fournie par les sources sanskrites : l'*araṇā* est ce pouvoir par lequel l'ascète empêche autrui de produire une passion quelconque *(rāga, dveṣa* ou *moha)* à son endroit; il met un terme, chez les êtres, à ce *raṇa* — querelle, bataille, cause de souillure et tourment — qu'est la passion. Cf. Kośa, VII, p. 86, Āloka, p. 917,*2*; Sūtrālaṃkāra, p. 184,*15*; Saṃgraha, p. * 53; Abhidharmasamuccaya, p. 18,*11-17*; 96,*15-16*; Bodh. bhūmi, p. 89,*1*.

2. Subhūti était aussi le premier de ceux qui pratiquent la concentration de la vacuité *(śūnyatāsamādhi)*. Ainsi, quand le Buddha descendit du ciel des Trāyastriṃśa où il avait prêché la loi à sa mère, la quadruple communauté se porta à Sāṃkāśya pour aller le saluer. Cependant Subhūti demeura tranquillement dans sa retraite à Rājagṛha. Persuadé que la meilleure façon de voir le Buddha était de contempler le corps de la loi, il poursuivit imperturbablement sa méditation sur le vide des dharma. Et le Buddha déclara que Subhūti, qui ne s'était pas dérangé, avait été le premier à le saluer. Cf. Ekottara, T 125, k. 28, p. 707 *c* 15 - 708 *a* 20; Yi tsou king, T 198, k. 2, p. 185 *c*; Ta tch'eng tsao siang kong tö king, T 694, k. 1, p. 792 *c* - 793 *a*; Fen pie kong tö louen, T 1507, k. 3, p. 37 *c* - 38 *a*; Upadeśa, T 1509, k. 11, p. 137 *a*; Si yu ki, T 2087, k. *4*, p. *893 b*.

3. Enfin, Subhūti était le premier de ceux qui sont dignes d'offrandes (*dakkhiṇeyyānaṃ aggo* : Aṅguttara, p. 24,*9*).

Manorathapūraṇī, I, p. 221,*9*: *thero piṇḍāya caranto ghare ghare mettajjhānaṃ samāpajjitvā samāpattito vuṭṭhāya bhikkhaṃ gaṇhati 'evaṃ bhikkhādāyakānaṃ mahapphalaṃ bhavissatī' ti. tasmā dakkhiṇeyyānaṃ aggo ti vutto* : « Quand le thera mendiait sa nourriture en allant de maison en maison, il entrait d'abord dans l'extase de la bienveillance; puis, sorti de cette extase, il acceptait l'offrande, pensant que de cette manière le donateur en retirerait un grand fruit. C'est pourquoi il est dit le premier de ceux qui sont dignes d'offrandes ».

C'est sur ce dernier point que Vimalakīrti va lui chercher chicane.

28 Sur *sāvadānam*, voir ci-dessus, III, § 10, note 19.

29 Cette excellente nourriture, pour être profitable, doit être consommée dans un certain état d'esprit, à savoir l'intime conviction de la parfaite égalité de tous les dharma. Vimalakīrti exposera successivement ; 1. l'égalité

16. Révérend *(bhadanta)* Subhūti, prends donc cette nourriture *(piṇḍapāta)* si tu peux, par l'égalité des biens matériels *(āmiṣasamatā)*, pénétrer l'égalité de tous les dharma *(sarvadharmasamatā)* et, par l'égalité de tous les dharma, pénétrer l'égalité de tous les attributs de Buddha *(sarvabuddhadharmasamatā)*.

Prends cette nourriture si, sans détruire l'amour *(rāga)*, la haine *(dveṣa)* ou l'erreur *(moha)*, tu ne demeures pas en leur compagnie [30]; si, sans détruire la vue fausse sur le moi *(satkāyadṛṣṭi)*, tu pénètres dans le chemin à voie unique *(ekayāno mārgaḥ)* [31]; si, sans détruire l'ignorance *(avidyā)* ni la soif de l'existence *(bhavatṛṣṇā)*, tu produis [32] la science *(vidyā)* et la délivrance *(vimukti)*; si, par l'égalité des cinq péchés à rétribution immédiate *(ānantaryasamatā)*, tu pénètres l'égalité de la délivrance *(vimuktisamatā)* [33], sans être ni délivré *(vimukta)* ni entravé *(baddha)*; si, sans avoir vu les quatre vérités *(satya)*, tu n'es pas « celui qui ne les a pas vues » *(adṛṣṭasatya)*; si, sans avoir obtenu les fruits de la vie religieuse *(phala)*, tu n'es pas « celui qui ne les a pas obtenus » *(aprāptaphala)*; si, sans être un profane *(pṛthagjana)*, tu n'es pas dépourvu

entre les mauvais dharma et les attributs du Buddha, entre l'asservissement *(bandhana)* et la délivrance *(vimukti)* : cf. § 16; 2. l'égalité entre les mauvais et les bons systèmes : cf. § 17; 3. l'égalité entre le péché et le mérite : cf. § 18.

30 Le Śrāvaka, qui aspire au Nirvāṇa, cherche à détruire *rāga*, *dveṣa* et *moha*, tandis que le profane *(pṛthagjana)* s'en accommode. Le Bodhisattva s'écarte à la fois du Nirvāṇa et du Saṃsāra.

31 Selon K'ouei-ki (T 1782, p. 1046 *b* 2-3), l'*ekayānamārga*, c'est l'inexistence du moi *(anātman)*.

32 P et N ajoutent une négation qui manque dans les versions chinoises.

33 Il y a cinq péchés *ānantarya*, ainsi nommés parce que celui qui les a commis tombe immédiatement en enfer *(samanantaraṃ narakeṣūpapadyate)*. Ce sont : 1-3. le meurtre de la mère, du père ou de l'arhat *(mātṛghāta, pitṛghāta, arhadghāta)*, 4. le schisme *(saṃghabheda)*, 5. la blessure intentionnellement infligée au Buddha *(tathāgatasyāntike duṣṭacittarudhirotpādanam)*. Souvent les sources les citent pêle-mêle avec d'autres péchés : Vinaya, I, p. 168,*8*; 321,*17*; II, p. 193,*38*; Aṅguttara, I, p. 27, III, p. 436; Vibhaṅga, p. 378; Kośa, IV, p. 201; Dharmasaṃgraha, § 60; Mahāvyutpatti, nº 2324-2328.

Mais, du point de vue de l'absolu et de l'égalité intégrale, péché égale mérite. Cf. Madh. vṛtti, p. 374,*6* : *yat samāḥ paramārthatas tathatā dharmadhātur atyantājātiś ca tat samāni paramārthataḥ pañcānantaryāṇi.*

Śikṣāsamuccaya, p. 257,*10* : *sarvadharmā bodhiḥ, svabhāvavirahitā boddhavyāḥ, antaśa ānantaryāṇy api bodhiḥ.*

des caractères du profane *(pṛthagjanadharma)*; si, sans être un *ārya*, tu n'es pas non plus un *anārya* [34]; si tu es pourvu de tous les dharma *(sarvadharmasamanvāgata)*, mais exempt de toute notion *(saṃjñā)* concernant les dharma.

17. Révérend Subhūti, prends cette nourriture si, sans voir le Buddha, ni entendre la loi *(dharma)*, ni servir la communauté *(saṃgha)*, tu entres en religion *(pravrajasi)* sous les six maîtres hérétiques *(tīrthikaśāstṛ)* et si tu suis la voie suivie par les six maîtres hérétiques, à savoir Pūraṇa Kāśyapa, Maskarin Gośālīputra, Saṃjayin Vairaṭīputra, Kakuda Kātyāyana, Ajita Keśakambala et Nirgrantha Jñātiputra [35].

34 Ci-dessous, VII, § 4. Vimalakīrti n'admet pas les diverses étapes du chemin bouddhique établies par les théoriciens du Petit Véhicule :

1. État de *pṛthagjana*, profane, auquel manquent complètement les cinq facultés spirituelles, et qui, par conséquent, ne s'est pas engagé dans le chemin (cf. Saṃyutta, V, p. 204).

2. État d'*ārya*, prédestiné à l'acquisition du bien absolu ou du Nirvāṇa *(samyaktvaniyāmāvakrānta)* : étape coïncidant avec la première pensée du chemin de la vision des vérités saintes *(satyadarśanamārga)*.

3. État de *dṛṣṭasatya*, ou de celui qui a vu les quatre vérités saintes relatives au triple monde : étape coïncidant avec la 15e pensée du *darśanamārga*.

4. État de *srotaāpanna*, ou ascète entré dans le courant, et en possession du premier fruit de la vie religieuse *(śrāmaṇyaphala)* : étape coïncidant avec la 16e pensée du *darśanamārga* et le 1er moment du chemin de la méditation *(bhāvanāmārga)*.

5. État de *sakṛdāgāmin*, ou de celui qui ne renaîtra plus qu'une fois dans le *kāmadhātu* et qui est en possession du deuxième fruit : étape coïncidant avec le 12e moment du *bhāvanāmārga*.

6. État d'*anāgāmin*, ou de celui qui ne renaîtra plus dans le *kāmadhātu* et qui est en possession du troisième fruit : étape coïncidant avec le 18e moment du *bhāvanāmārga*.

7. État de *vajropamasamādhi* « concentration semblable au diamant », où l'ascète abandonne la dernière catégorie de passion du triple monde : étape coïncidant avec le 161e moment du *bhāvanāmārga*.

8. État d'*arhat*, saint, ou d'*aśaikṣa*, de celui qui n'a plus à s'exercer en vue de la destruction des vices : c'est le 4e et dernier fruit de la vie religieuse assurant la possession du Nirvāṇa.

Voir pour le détail, Kośa, V, p. I-XI; Lamotte, *Histoire*, p. 678-685.

35 Il s'agit des systèmes hétérodoxes représentés par les six maîtres hérétiques que le Buddha avait confondus à Śrāvastī (Vinaya, II, p. 111; Mahāvastu, I, p. 253; Divyāvadāna, p. 143). Leurs doctrines sont exposées dans le Dīgha, I, p. 52-59; voir J. Filliozat, dans *Inde Classique*, II, Paris, 1953, p. 514-515.

18. Révérend Subhūti, prends cette nourriture si, tombant dans toutes les vues fausses *(dṛṣṭigata)*, tu n'arrives ni au milieu *(madhya)* ni aux extrêmes *(anta)*[36]; si, entrant dans les huit conditions de vie inopportunes *(akṣaṇa)*, tu ne gagnes pas les conditions opportunes *(kṣaṇa)*[37]; si, t'assimilant à la souillure *(saṃkleśa)*, tu n'atteins pas la purification *(vyavadāna)*; si l'*araṇā* conquise par tous les êtres, c'est ton *araṇā* à toi, ô Révérend; si envers ceux qui te donnent tu ne constitues pas un champ de mérite *(puṇyakṣetra)* purificateur[38], et si ceux qui t'offrent la nourriture, ô Révérend, tombent encore dans les destinées mauvaises *(vinipāta)*[39]; si tu te joins à tous les Māra et si tu t'associes à toutes les passions *(kleśa)*; si la nature propre des passions *(kleśasvabhāva)*, c'est ta nature propre à toi, ô Révérend; si tu nourris contre tous les êtres des pensées hostiles *(pratighacitta)*; si tu médis *(apavadasi)* de tous les Buddha, si tu critiques *(avarṇaṃ bhāṣase)* toute la loi

36 K traduit : « Si entrant dans toutes les vues fausses, tu n'atteins pas l'autre rive ». — Les 62 espèces de vues fausses *(dṛṣṭigata)* reposent sur les deux croyances aux extrêmes *(antagrāhadṛṣṭi)* que sont les vues de l'existence et de la non-existence *(bhavābhavadṛṣṭi)*, les vues de l'éternité et de l'anéantissement *(śāśvatocchedadṛṣṭi)*. La croyance aux extrêmes est condamnée par les deux Véhicules :

Saṃyutta, II, p. 17,*21*; III, p. 135,*12* : *sabbaṃ atthīti ayaṃ eko anto, sabbaṃ natthīti ayaṃ dutiyo anto. ete te ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti.*

Ratnakūṭa cité dans Madh. vṛtti, p. 270,*7* : *astīty ayam eko 'nto nāstīty ayam eko 'nto. yad enayor dvayor antayor madhyaṃ tad arūpyam anidarśanam apratiṣṭham anābhāsam aniketam avijñaptikam iyam ucyate madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā.*

Voir encore Mahāvastu, III, p. 448,*10*; Aṣṭasāh., p. 66,*9*; Madh. vṛtti, p. 272,*14*; 445,*3*; Pañjikā, p. 346,*5*.

Selon le Petit Véhicule, le chemin du milieu entre les extrêmes serait le *pratītyasamutpāda*; pour le Grand Véhicule, ce serait la vacuité *(śūnyatā)* mais cette vacuité même ne doit pas être hypostasiée (voir Introduction, p. 47). C'est pourquoi Vimalakīrti recommande à Subhūti de n'arriver ni au milieu ni aux extrêmes.

37 Voir ci-dessus, I, § 13, note 71.

38 Paradoxe dirigé contre les anciennes spéculations relatives au champ de mérite; cf. Majjhima, III, p. 254-255; Kośa, IV, p. 236-238.

39 Selon les anciennes écritures, le généreux donateur, après sa mort, renaît dans un monde céleste bienheureux; cf. Aṅguttara, III, p. 41,*4* : *kāyassa bhedā parammaraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapajjati.*

(dharma), si tu ne participes pas à la communauté *(saṃgha)*[40]; si enfin tu n'entres jamais en Parinirvāṇa. Dans ces conditions, tu peux prendre cette nourriture.

19. Bienheureux, ayant entendu les paroles de Vimalakīrti, je me demandai ce qu'il fallait dire *(kiṃ vaktavyam)*, ce qu'il fallait faire *(kiṃ karaṇīyam)* : des dix côtés *(daśadikṣu)*, j'étais dans l'obscurité *(andhakāra)*. Abandonnant le bol *(pātraṃ chorayitvā)*, j'allais quitter la maison, quand le licchavi Vimalakīrti me dit :

Révérend Subhūti, ne crains pas ces paroles et reprends ton bol. Qu'en penses-tu *(tat kiṃ manyase)*, ô Révérend Subhūti? Si c'était une métamorphose *(nirmāṇa)* de Tathāgata qui t'adressait ces mots, aurais-tu peur? — Je lui répondis : Non certes, fils de famille *(no hīdaṃ kulaputra)*. — Vimalakīrti reprit : Révérend Subhūti, la nature propre *(svabhāva)* de tous les dharma est pareille à une magie *(māyā)*, à une métamorphose *(nirmāṇa)*; tous les êtres *(sattva)* et toutes les paroles *(vākya)* ont une telle nature propre. C'est pourquoi les sages *(paṇḍita)* ne s'attachent pas *(nābhiniviśante)* aux paroles et ne les craignent pas. Pourquoi? Parce que toutes les paroles sont sans nature propre *(svabhāva)* ni caractère *(lakṣaṇa)*. Comment cela? Ces paroles étant sans nature propre ni caractère, tout ce qui n'est pas parole est délivrance *(vimukti)*, et tous les dharma ont cette délivrance pour caractère *(vimuktilakṣaṇa)*.

20. Lorsque Vimalakīrti eut dit ces mots, deux cents (variante H : vingt mille) fils des dieux obtinrent sur les dharma le pur œil de la loi, sans poussière ni tache *(dviśatānāṃ devaputrāṇāṃ virajo vigatamalaṃ dharmeṣu dharmacakṣur viśuddham)*, et cinq cents fils des dieux obtinrent la conviction préparatoire *(pañcānāṃ ca devaputraśatānāṃ anulomikīkṣāntipratilābho 'bhūt)*. Quant à moi je fus réduit au silence *(niṣpratibhāna)* et ne pus rien lui répondre. C'est pourquoi, Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie.

[5. *Pūrṇamaitrāyaṇīputra et la prédication aux religieux.*]

21. Alors le Bienheureux dit au vénérable *(āyuṣmant)* Pūrṇa-

40 Autre paradoxe, le premier devoir du bouddhiste étant de nourrir une foi claire *(aveccappasāda)* à l'endroit du Buddha, du Dharma et du Saṃgha; cf. Saṃyutta, IV, p. 304; LAMOTTE, *Histoire*, p. 74.

maitrāyaṇīputra [41] : Pūrṇa, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

Pūrṇa répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi? Bienheureux, je me souviens qu'un jour, quelque part au Mahāvana, je prêchais la loi aux jeunes moines *(navakabhikṣu)* [42], lorsque le

[41] Pūrṇa, fils de Maitrāyaṇī, était un brâhmane originaire de Droṇavastu, localité proche de Kapilavastu, en pays Śākya. Il était le neveu d'Ājñāta Kauṇḍinya, l'un des cinq premiers disciples de Śākyamuni.

Sa biographie est mal connue : cf. MALALASEKERA, *Proper Names*, II, p. 222-223; AKANUMA, *Noms propres*, p. 519.

Selon la tradition pāli (Manorathapūraṇī, I, p. 202-204; Majjhima, I, p. 145 sq.), il reçut l'ordination à Kapilavastu des mains de son oncle, et atteignit rapidement l'état d'arhat. Cinq cents jeunes gens entrèrent en religion sous sa conduite. Il les dépêcha à Rājagṛha auprès du Buddha. Lui-même ne rencontra le Maître que plus tard, à Śrāvastī. Le Buddha l'accueillit dans sa propre cellule *(gandhakuṭī)*. Pūrṇa se retira ensuite dans l'Andhavana et y reçut la visite de Śāriputra, désireux de faire sa connaissance.

Selon la tradition sanskrite (Mahāvastu, III, p. 377-382; Pen hing tsi king, T 190, k. 37, p. 824 *a* - 825 *a*), Pūrṇa et ses vingt-neuf disciples furent ordonnés par le Buddha lui-même, au Ṛṣipatana de Bénarès.

Le Wei ts'eng yeou yin yuan king, T 754, k. 2, p. 586 *b* 25 - *c* 8, empruntant un thème bien connu, veut que Pūrṇa, portant une lumière sur la tête et le ventre bardé de plaques de cuivre, se soit rendu à Rājagṛha pour y provoquer le Buddha. Une simple réflexion suffit à le vaincre : « Savant ou ignorant, l'orgueilleux est semblable à l'aveugle qui fait de la lumière sans rien voir ».

Cependant tous les textes sont d'accord pour faire de Pūrṇa « le premier de ceux qui prêchent la loi » *(dharmakathikānām agryaḥ)* : cf. Aṅguttara, I, p. 23,*24*; Saṃyutta, II, p. 156,*7-10*; Ekottara, T 125, k. 3, 557 *c* 18; A lo han kiu tö king, T 126, p. 831 *a* 24; Pen hing tsi king, T 190, k. 37, p. 825 *a* 6; Hien yu king, T 202, k. 6, p. 396 *a* 13; Sad. puṇḍarīka, p. 200,*3*.

[42] Pūrṇa, au témoignage même d'Ānanda, était fort utile *(bahūpakāra)* aux jeunes moines (Saṃyutta, III, p. 105,*10-11*). Aux cinq cents jeunes gens entrés en religion sous sa conduite, il enseignait les « dix bons sujets de conversation » *(dasa kathāvatthu)* : 1. le peu de désir *(appiccha)*, 2. le contentement intime *(santuṭṭhi)*, 3. la solitude *(paviveka)*, 4. l'éloignement du monde *(asaṃsagga)*, 5. l'effort énergique *(viriyārambha)*, 6. la moralité *(sīla)*, 7. la concentration *(samādhi)*, 8. la sagesse *(paññā)*, 9. la délivrance *(vimutti)*, 10. le savoir et la vision de la délivrance *(vimuttiñāṇadassana)* : cf. Majjhima, I, p. 145,*19-30*; Aṅguttara, V, p. 67,*20-23*; 129,*12-14*; Mahāniddesa, p. 472,*28-31*.

Grâce à ces bons sujets de conversation, les cinq cents jeunes gens arrivèrent à l'état d'arhat. Et le Buddha approuva solennellement les instructions de Pūrṇa aux jeunes moines (Majjhima, I, p. 145-146).

Dans le présent passage, le Vimalakīrti se réfère manifestement à cet épisode.

licchavi Vimalakīrti s'approcha et, après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, m'adressa ces paroles :

22. Révérend *(bhadanta)* Pūrṇa, recueille-toi et examine les pensées *(citta)* de ces moines, et puis tu leur prêcheras la loi [43]. Ne verse pas de la nourriture infecte *(pūtikabhojana)* dans un bol précieux *(ratnapātra)*. Comprends d'abord quelles sont les aspirations *(āśaya)* de ces moines. Ne confonds pas le béryl *(vaiḍūrya)*, qui est une pierre hors prix *(anarghamaṇiratna)* [44] avec une fragile et vile perle de verre *(kācakamaṇi)*.

Révérend Pūrṇa, ne va pas, sans connaître le degré des facultés spirituelles des êtres *(indriyaviśeṣa)*, y implanter des enseignements conçus par des facultés fragmentaires *(prādeśikendriya)*. N'inflige pas une blessure *(vraṇa)* à ceux qui n'en ont point. N'indique pas un petit sentier à ceux qui cherchent un grand chemin *(mahāmārga)*. Ne déverse pas la grande mer *(mahāsamudra)* dans les traces de pas du bœuf *(gokhura)*. N'introduis pas le Sumeru, roi des montagnes *(parvatarāja)*, dans un grain de moutarde *(sarṣapa)* [45]. Ne confonds pas l'éclat du soleil *(sūryaprabhā)* avec le feu du ver luisant *(khadyotaka)* [46]. N'assimile pas le rugissement du lion *(siṃhanāda)* avec le glapissement du chacal *(sṛgāla)* [47].

[43] La critique de Vimalakīrti ne porte pas sur le fond de l'enseignement, mais sur son opportunité. Pūrṇa enseignait à ses religieux la doctrine des Śrāvaka sans se douter qu'il s'adressait à des Bodhisattva déchus. Ce n'est que dans la huitième terre, l'Acalā, que les Bodhisattva sont sans recul *(avaivartika)*. Dans les terres précédentes, ils sont sujets à rétrograder. Ce fut le cas notamment pour Śāriputra qui, après avoir suivi durant soixante Kalpa le chemin des Bodhisattva, avait fait retour au Petit Véhicule (cf. NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 701).

[44] Le *vaiḍūrya* est tenu pour une pierre de grande valeur; cf. Dīgha, I, p. 76,*21*; Majjhima, II, p. 17,*8*; 33,*26*; 41,*8*; III, p. 102,*3*; 121,*20* : *seyyathā pi maṇiveḷuriyo subho jātimā aṭṭhaṃso suparikammakato accho vippasanno anāvilo sabbākārasampanno* ... Le Vimalakīrti reviendra ci-dessous (VII, § 3) sur cette comparaison.

[45] Sur le *sarṣapa*, le plus petit des volumes, cf. Saṃyutta, II, p. 137,*26*; V, p. 464,*2*; Jātaka, VI, p. 174,*18*; Divyāvadāna, p. 359,*19*; ci-dessous, V, § 10.

[46] Sur le *khadyotaka* (en pāli, *khajjopanaka*), la plus petite des lumières, cf. Majjhima, II, p. 34,*2*; 41,*17*; Lalitavistara, p. 120,*11*; 304,*20*; 334,*4*; Divyāvadāna, p. 359,*19*; Śatapañcaśatka, v. 37; Pañcaviṃśati, p. 41,*5*; ci-dessous, V, § 20.

[47] Cf. Aṅguttara, I, p. 187,*35* : *seyyathā pi brahāraññe jarasīgalo sīhanādaṃ nadissāmī ti segālakaṃ yeva nadati bheraṇḍakaṃ yeva nadati*.

Révérend Pūrṇa, tous ces moines qui, autrefois, s'étaient engagés dans le Grand Véhicule *(mahāyānasaṃprasthita)* ont récemment perdu la pensée de l'illumination *(bodhicitta)*.

Ne leur enseigne donc pas, ô Révérend Pūrṇa, le Véhicule des Auditeurs *(śrāvakayāna)*. Le Véhicule des Auditeurs est faux *(abhūta)*. Pour ce qui est de connaître le dégré des facultés des êtres *(sattvendriyakramajñāna)*, je considère les Auditeurs *(śrāvaka)* pareils à des aveugles de naissance *(jātyandha)* [48].

Pourquoi leur enseigner la loi du Véhicule des Auditeurs? Je considère le savoir *(jñāna)* des Auditeurs comme un savoir minime et vil, plus encore que celui des aveugles de naissance *(jātyandha)*. Ils n'ont pas le merveilleux savoir des mahâyânistes qui évalue les facultés des êtres *(sattvendriya)*; ils ne peuvent pas distinguer si les facultés des êtres sont vives *(tīkṣṇa)* ou faibles *(mṛdu)*.

23. A ce moment, le licchavi Vimalakīrti entra dans une concentration telle *(tathārūpaṃ samādhiṃ samāpadyate sma)* que ces moines se souvinrent de leurs diverses existences antérieures *(nānākarapūrvanivāsa)*, existences au cours desquelles ils avaient, en présence des cinq cents Buddha du passé, planté les racines de bien *(kuśalamūla)* et accumulé d'innombrables qualités *(guṇa)* supérieures en vue de la pensée de la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhicitta)*. Lorsque cette pensée de l'illumination *(bodhicitta)* se représenta *(āmukhībhūta)* à leur souvenir, les moines saluèrent de la tête les pieds du saint homme Vimalakīrti et joignirent les mains *(pragṛhītāñjali)*. Et Vimalakīrti leur prêcha la loi de manière telle qu'ils furent rendus incapables de se détourner de la suprême et parfaite illumination *(avaivartikāḥ kṛtā anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau)*.

24. Quant à moi, j'eus cette réflexion : Les Auditeurs *(śrāvaka)* qui ne connaissent ni les pensées *(citta)* ni les aspirations *(āśaya)* d'autrui ne peuvent prêcher la loi à personne. Pourquoi? Ces Auditeurs n'ont aucune habileté à discerner les degrés des facultés chez les êtres *(sarvasattvendriyaparāparakauśalya)* et ils ne sont pas, comme le Tathāgata, saint *(arhat)* et parfaitement illuminé *(samyaksaṃbuddha)*, perpétuellement recueillis *(nityaṃ samāhitāḥ)*.

Quant à moi, ô Bienheureux, j'eus cette réflexion : Les Auditeurs qui ne connaissent pas les diverses facultés *(indriyaviśeṣa)* des êtres et ne comprennent pas le Tathāgata, ne sont pas capables de prêcher entièrement la loi aux autres. Pourquoi? Parce que les Auditeurs ne connaissent pas les degrés des facultés *(indriyaparāpara)* chez les êtres et ils ne sont pas toujours en recueillement comme le Buddha Bienheureux.

C'est pourquoi, ô Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie.

[48] Sur la supériorité des Bodhisattva sur les Śrāvaka, voir ci-dessous, V, § 19; X, § 14. Mais ce n'est qu'un point de vue provisoire : en fait le Grand Véhicule est le Véhicule unique (VI, § 11-12), et pensée de Śrāvaka comme pensée de Bodhisattva sont vides de nature propre et pareilles à une magie (VIII, § 5).

[6. *Mahākātyāyana et les sommaires de la loi.*]

25. Alors le Bienheureux dit au vénérable *(āyuṣmant)* Mahākātyāyana [49] : Kātyāyana, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

[49] On trouvera la biographie de Kātyāyana dans MALALASEKERA, *Proper Names*, II, p. 468-470; AKANUMA, *Noms propres*, p. 364-366.

Fils du brâhmane Tirīṭivaccha et de Candapadumā, Kātyāyana naquit à Ujjayinī, capitale du royaume de l'Avanti. Il étudia les Veda et succéda à son père dans la charge de chapelain du roi Caṇḍapradyota. Dépêché par le roi auprès du Buddha, Kātyāyana entendit les sermons du Maître, atteignit l'état d'arhat et entra dans l'ordre bouddhique. Le Buddha lui confia la mission de prêcher la bonne loi en Avanti. Mais l'activité du grand disciple dépassa largement les frontières du royaume. Il accomplit dans le Nord-Ouest une grande tournée de prédication (cf. Divyāvadāna, p. 580 sq.; J. NOBEL, *Udrāyaṇa, König von Roruka*, I, Wiesbaden, 1955, p. XVI-XVII). En Avanti, Kātyāyana eut pour disciple et collaborateur Śroṇa Koṭikarṇa et c'est par son intermédiaire qu'il obtint du Buddha, au profit de l'Avanti, quelques adoucissements en matière de discipline monastique (Vinaya, I, p. 194-198).

Certaines sources sanskrites et chinoises identifient Kātyāyana à Naradatta (variantes, Nārada, Nālada, Nālaka), neveu de l'ermite Asita qui examina les signes physiques de Śākyamuni enfant et prédit sa future illumination (Mahāvastu, III, p. 386,*8*; Tchong hiu mo ho ti king, T 191, k. 3, p. 941 *c* 10; Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 3, p. 110 *b* 3-4; T 1451, k. 20, p. 299 *c* 6-7; k. 21, p. 304 *c* 20; p. 305 *a* 16; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 38, p. 830 *c* 18-20). Mais cette identification est tardive (cf. J. W. DE JONG, *L'épisode d'Asita dans le Lalitavistara*, Asiatica, Festschrift F. Weller, Leipzig, 1954, p. 314). Elle eut cependant pour effet de modifier assez notablement la biographie de Kātyāyana :

Kātyāyana répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi? Bienheureux, je me souviens qu'un jour le Bienheureux, après avoir exposé sommairement son instruction aux moines, était rentré dans sa cellule *(bhagavān bhikṣubhyaḥ saṃkṣiptenoddeśam uddeśya vihāraṃ praviṣṭaḥ)* et que moi, dans la suite *(pṛṣṭhataḥ)*, j'expliquais au long le sens des instructions données par le Bienheureux *(asya bhagavata uddeśasya vistareṇārthaṃ vyabhākṣam)* [50], à

Selon le Mahāvastu, III, p. 382-389, et le Fo pen hing tsi king, T 190, k. 37-38, p. 825 *a* 18 - 831 *b* 9, Nālaka Kātyāyana était le fils cadet d'un brâhmane de l'Avanti, chapelain du roi Ujjhebhaka Touchāraka; il était le neveu du ṛṣi Asita dans le Vindhya. Merveilleusement doué, il se voua à la vie religieuse sous la direction de son oncle. Averti par lui de l'apparition d'un Buddha, et sur son conseil, il vint à Bénarès pour se faire ordonner et éprouva l'insuffisance des six maîtres hérétiques, Kāśyapa Pūraṇa et les autres. Impressionné par l'aisance avec laquelle le Buddha résolvait les énigmes posées par le Nāga Elapatra, Kātyāyana lui demanda l'ordination, et le Maître lui expliqua les lois essentielles de la vie religieuse.

La tradition scolastique range Mahākātyāyana parmi les maîtres d'Abhidharma. Du vivant du Buddha, il aurait composé un Peṭaka pour expliquer les paroles du Maître (Upadeśa, T 1509, k. 2, p. 70 *a* 20-23; Fen pie kong tö louen, T 1507, k. 1, p. 32 *a* 19). Dans les deux cents ans après le Nirvāṇa, il serait sorti du lac Anavatapta et aurait fondé au Magadha la sous-secte mahāsāṃghika des Prajñaptivādin (P. DEMIÉVILLE, *L'origine des sectes bouddhiques*, MCB, I, 1932, p. 49-50). En tout cas, au Ve siècle, dans l'Inde du Sud, des ouvrages exégétiques (Peṭakopadesa, Nettippakaraṇa) et grammaticaux (Kaccānavyākaraṇa) circulaient sous son nom. Sur ces questions, voir LAMOTTE, *Histoire*, p. 206-208; 356-357.

A plusieurs reprises (Aṅguttara, I, p. 23,*26*, etc.) le Buddha proclama Kātyāyana « le premier de ceux qui expliquent au long le sens des propos concis du Buddha » *(aggo saṅkhittena bhāsitassa vitthārena atthaṃ vibhajantānaṃ)*. C'est sur cette qualité que Vimalakīrti va le chicaner.

50 Il arrivait que le Buddha, après avoir exposé sommairement la loi, se retirât dans sa cellule. Alors, doutant d'avoir bien compris, les moines se rendaient auprès de Kātyāyana pour se faire expliquer au long le sens des paroles concises du Buddha. La scène est décrite, en termes stéréotypés, par les vieux Sūtra :

Majjhima, I, p. 110; III, p. 193-194; 223-224; Aṅguttara, V, p. 255; p. 259-260 : *Idam avoca Bhagavā, idaṃ vatvā Sugato uṭṭhāy' āsanā vihāraṃ pāvisi. Atha kho tesaṃ bhikkhūnaṃ acirapakkantassa Bhagavato etad ahosi : Idaṃ kho no āvuso Bhagavā saṅkhittena uddesaṃ uddisitvā vitthārena atthaṃ avibhajitvā uṭṭhāy' āsanā vihāraṃ paviṭṭho : Yatonidānam bhikkhu purisaṃ — pe — aparisesā nirujjhantīti. Ko nu kho imassa Bhagavatā saṅkhittena uddesassa uddiṭṭhassa vitthārena atthaṃ avibhattassa vitthārena atthaṃ*

savoir : « Impermanentes sont toutes les formations, douloureuses sont toutes les formations, vides sont tous les dharma, impersonnels sont tous les dharma; calme est le Nirvāṇa » *(anityāḥ sarvasaṃskārāḥ, duḥkhāḥ sarvasaṃskārāḥ, śūnyāḥ sarvadharmāḥ, anātmānaḥ sarvadharmāḥ, śāntaṃ nirvāṇam)* [51]. A ce moment, le licchavi

vibhajeyyāti. Atha kho tesaṃ bhikkhūnaṃ etad ahosi : Ayaṃ kho āyasmā Mahākaccāno Satthu c'eva saṃvaṇṇito sambhāvito ca viññūnaṃ sabrahmacārīnaṃ, pahoti c' āyasmā Mahākaccāno imassa Bhagavatā saṅkhittena uddesassa uddiṭṭhassa vitthārena atthaṃ avibhattassa vitthārena atthaṃ vibhajituṃ. Yan nūna mayaṃ yen' āyasmā Mahākaccāno ten' upasaṅkameyyāma, upasaṅkamitvā āyasmantaṃ Mahākaccānaṃ etaṃ atthaṃ paṭipuccheyyāmāti.

Atha kho te bhikkhū yen' āyasmā Mahākaccāno ten' upasaṅkamiṃsu, upasaṅkamitvā āyasmatā Mahākaccānena saddhiṃ sammodiṃsu, sammodanīyaṃ kathaṃ sārāṇīyaṃ vītisāretvā ekamantaṃ nisīdiṃsu. Ekamantaṃ nisinnā kho te bhikkhū āyasmantaṃ Mahākaccānaṃ etad avocuṃ : Idaṃ kho no... (comme au paragraphe précédent jusque *paṭipuccheyyāmāti*). *Vibhajat' āyasmā Mahākaccāno ti.*

Pour une formulation plus concise, voir encore Saṃyutta, III, p. 9,*18-25*; p. 13,*5-10*; Aṅguttara, V, p. 46,*19* - 47,*2*; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Documents sanskrits de la seconde collection A. Stein*, JRAS, 1913, p. 571.

51 Selon qu'il est reproduit plus ou moins complètement, ce sommaire concernant les caractères des dharma et, éventuellement, le Nirvāṇa est mentionné sous des noms différents :

1. Triple Caractère *(lakṣaṇa)* : Jātaka, I, p. 48,*28*; 275,*23*; III, p. 377,*5*.
2. Triple Sceau de la loi *(dharmamudrā)* : Lien houa mien king, T 386, k. 2, p. 1077 *a* 23-24 et 26-27; Vin. des Mūlasarv., T 1442, k. 9, p. 670 *c* 2-3; Upadeśa, T 1509, k. 22, p. 222 *b*; k. 26, p. 253 *c* 13-14; k. 32, 297 *c* 23-24; Satyasiddhiśāstra, T 1646, k. 1, p. 243 *c* 17-18.
3. Quadruple Sommaire de la loi *(dharmoddāna)* : Sūtrālaṃkāra, p. 17,*3*; 55,*6*; 73,*22*; Bodh. bhūmi, p. 277,*5*; ci-dessous, XII, § 11.
4. Quadruple « alpha et oméga » de la loi *(dharmapūrvāparānta)* : Ekottarāgama, T 125, k. 18, p. 640 *b* 13-17.

Voici quelques références :

Saṃyutta, III, p. 132,*26*; 133,*1* et *31*; 134,*3* : *sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe dhammā anattā.*

Aṅguttara, I, p. 286, ligne *8*, *14* et *20* : *sabbe saṅkhāra aniccā, sabbe saṅkhārā dukkhā, sabbe dhammā anattā.*

Saṃyukta, T 99, k. 10, p. 66 *b* 14; 66 *c* 7 et 21; Grand Parinirvāṇa, T 374, k. 13, p. 443 *a* 2-3; Vibhāṣā, T 1545, k. 9, p. 45 *a* 21 : *sarve saṃskārā anityāḥ, sarve dharmā anātmānaḥ, nirvāṇaṃ śāntam.*

Sūtrālaṃkāra, p. 149,*1-3* : *sarvasaṃskārā anityāḥ, sarvasaṃskārā duḥkhāḥ, sarvadharmā anātmānaḥ, śāntaṃ nirvāṇam.*

Bodh. bhūmi, p. 277,*5-10* : *anityāḥ sarvasaṃskārāḥ, duḥkhāḥ sarvasaṃskārāḥ, anātmānaḥ sarvadharmāḥ, śāntaṃ nirvāṇam.*

Voir encore ci-dessous, IV, § 10, note 15; X, § 18, note 24; XII, § 11, note 21.

Vimalakīrti s'approcha de moi et, après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, m'adressa ces paroles :

[*Homélie de Vim. sur les sommaires de la loi.*]

26. Révérend *(bhadanta)* Mahākātyāyana, ne parle donc pas de dharma doués d'activité *(ācārasaṃyukta)*, munis de production *(utpādasaṃyukta)* et munis de disparition *(bhaṅgasaṃyukta)*. Pourquoi?

Révérend Mahākātyāyana, ne parle donc pas de dharma au caractère véritable *(bhūtalakṣaṇadharma)* avec production *(utpāda)*, disparition *(bhaṅga)*, imagination *(vikalpa)* et activité de pensée *(cittācāra)*. Pourquoi?

a. Révérend Mahākātyāyana, absolument rien n'a été produit, n'est produit et ne sera produit; absolument rien n'a disparu, ne disparaît et ne disparaîtra : tel est le sens du mot : « impermanent » *(anitya)* [52].

b. Comprendre que les cinq agrégats *(skandha)* sont absolument vides de nature propre *(atyantasvabhāvaśūnya)* et, par conséquent, sans naissance *(anutpanna)* : tel est le sens du mot : « douloureux » *(duḥkha)* [53].

c. Tous les dharma sont absolument inexistants *(atyantānupalabdha)* : tel est le sens du mot : « vide » *(śūnya)*.

d. Savoir que le moi *(ātman)* et le non-moi *(anātman)* ne constituent pas une dualité *(advaya)* : tel est le sens du mot : « impersonnel » *(anātman)* [54].

e. Ce qui est sans nature propre *(svabhāva)* et sans nature étrangère *(parabhāva)* ne s'enflamme pas *(na prajvalati)*, et ce qui ne s'enflamme pas ne s'éteint pas *(na praśāmyati)*; ce qui ne comporte aucune extinction est absolument éteint *(atyantapraśānta)* : tel est le sens du mot : « calme » *(śānta)* [55].

52 Comparer Bodh. bhūmi, p. 277,*17-19* : *iha bodhisattvaḥ sarvasaṃskārāṇām abhilāpyasvabhāvaṃ nityakālam eva nāstīty upalabhyānityataḥ sarvasaṃskārān paśyati.*

53 Comparer Bodh. bhūmi, p. 280,*12-17* : *tān punar evam anityān saṃskārān ... bodhisattvaḥ triprakārāyā duḥkhatāyāḥ paśyati : saṃskāraduḥkhatāyā vipariṇāmaduḥkhatāyā duḥkhaduḥkhatāyāś ca. evaṃ hi bodhisattvaḥ sarvasaṃskārā duḥkhā iti yathābhūtaṃ prajānāti.*

54 Comparer Bodh. bhūmi, p. 280,*18* sq. : *punaḥ sarvadharmāṇāṃ bodhisattvaḥ saṃskṛtāsaṃskṛtānāṃ dvividhaṃ nairātmyaṃ yathābhūtaṃ prajānāti, pudgalanairātmyaṃ dharmanairātmyaṃ ca ... yat sarveṣvabhilāpyeṣu vastuṣu sarvābhilāpasvabhāvo dharmo na saṃvidyate. evaṃ hi bodhisattvaḥ sarvadharmā anātmāna iti yathābhūtaṃ prajānāti.*

27. Lorsque Vimalakīrti eut prononcé ces mots, les pensées des moines furent, par détachement, affranchies de leurs impuretés *(teṣāṃ bhikṣūṇām anupādāyāsravebhyaś cittāni vimuktāni)*. Quant à moi, ô Bienheureux, je fus réduit au silence *(niṣpratibhāna)*. C'est pourquoi, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie.

[7. *Aniruddha et l'œil divin.*]

28. Alors le Bienheureux dit au vénérable *(āyuṣmant)* Aniruddha [56] : Aniruddha va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

55 K, plus brièvement : « Les dharma qui originellement ne brûlaient pas, ne s'éteignent pas actuellement ». Cf. Tathāgataguhyasūtra dans Madh. vṛtti, p. 363,*9* : *tad yathāpi nāma, Śāntamate, agnir upādānato jvalaty anupādānataḥ śāmyati, evam evālambanataś cittaṃ jvalati, anālambanataḥ śāmyati* : « De même que le feu brûle en raison du combustible et s'éteint à défaut du combustible, de même l'esprit brûle en raison d'un objet et s'apaise à défaut d'un objet ».

Pour le raisonnement, comparer Bodh. bhūmi, p. 281,*2-5* : *yaḥ punar eṣām eva saṃskārāṇāṃ pūrvaṃ hetusamucchinnānāṃ paścād aśeṣoparamas tadanyeṣāṃ cātyantam anabhinirvṛttir aprādurbhāvaḥ, idam ucyate nirvāṇam. tac ca śāntaṃ kleśopaśamād duḥkhopaśamāc ca veditavyam.*

56 Sur Aniruddha, voir MALALASEKERA, *Proper Names*, I, p. 85-90; AKANUMA, *Noms propres*, p. 47-51.

Fils d'Amṛtodana, le Śākya Aniruddha était le propre cousin du Buddha. Lors de la première visite du Buddha à Kapilavastu, cinq cents Śākya entrèrent dans l'ordre. Faible de santé, Aniruddha ne se joignit pas à eux. Cependant, mis au courant par son frère aîné Mahānāman des difficultés qui l'attendraient dans le monde, il changea d'avis et décida même son ami Bhadrika, le « roi » des Śākya, à entrer en religion avec lui. Aniruddha et Bhadrika, auxquels s'étaient joints les princes Ānanda, Bhṛgu, Kimbila, Devadatta et le barbier Upāli, rejoignirent le Buddha à Anupiya, en pays Malla, et furent ordonnés par lui (Vinaya, II, p. 180-183; Manorathapūraṇī, I, p 191-192; Commentaire du Dhammapada, I, p. 136-138; *Psalms of the Brethren*, p. 325-326; Mahāvastu, III, p. 176-178; Vin. des Mahīśāsaka, T 1421, k. 3, p. 16 *c* 21 - 17 *c* 14; Vin. des Dharmagupta, T 1428, k. 4, p. 590 *b* 13 - 591 *c* 16; Vin. des Mūlasarv. T 1450, k. 9, p. 144 *b* 9 - 147 *b* 22).

Aniruddha se retira en pays Ceḍi pour méditer sur les huit spéculations propres au Grand homme *(mahāpuruṣavitarka)* dont Śāriputra lui avait communiqué la formule. Le huitième *vitarka* concernait l'arrêt du développement

Aniruddha répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi?

[Question de Mahābrahmā sur l'œil divin.]

29. Bienheureux, je me souviens qu'un jour où j'allais en promenade au Mahāvana, le Mahābrahmā nommé Śubhavyūha, accompagné de dix mille Brahmā, illuminant la place, se rendit là où je me trouvais et après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, il se tint de côté *(mayi mahāvane caṅkramaṃ caṅkramyamāṇe Śubhavyūho nāma Mahābrahmā daśabrahmasahasraparivṛtas taṃ pradeśam avabhāsya yenāhaṃ tenopasaṃkrama. upasaṃkramya matpādau śirasābhivandyaikānte 'sthāt)*. Ensuite il m'adressa ces paroles : Révérend *(bhadanta)* Aniruddha, tu as été proclamé par le Bienheureux le premier de ceux qui possèdent l'œil divin *(divyacakṣukānām agryaḥ)* [57]. A quelle distance s'étend la vision divine du vénérable Aniruddha?

mental *(niṣprapañca)*. Comme Aniruddha cherchait en vain à le comprendre, le Buddha vint lui fournir les explications nécessaires et lui enseigna les vertus dont naissent les saints *(āryavaṃśa)*. Aniruddha comprit et atteignit l'état d'arhat (Aṅguttara, IV, p. 228-235; Madhyama, T 26, k. 18, p. 540 *c* - 542 *a*; Ekottara, T 125, k. 37, p. 754 *a*).

De tempérament méditatif, toujours plongé dans les exercices du *smṛtyupasthāna*, Aniruddha ne joua qu'un rôle effacé dans la Communauté. Il assista à la mort du Buddha et prononça à cette occasion une stance célèbre qui témoignait de son parfait détachement (Dīgha, II, p. 157,*11*; E. Waldschmidt, *Lebensende des Buddha*, Göttingen, 1944-48, p. 256-259). Selon certaines sources, il intervint au Concile de Rājagṛha et reçut la garde de l'Aṅguttaranikāya (Sumaṅgalavilāsinī, I, p. 15,*12*). Il s'éteignit à Beluva, près de Vaiśālī (Theragāthā, v. 919).

Aniruddha disposait des six *abhijñā*. Son pouvoir magique *(ṛddhi)* lui permettait de se rendre à volonté dans les sphères des Brahmā (cf. Saṃyutta, I, p. 145,*14-20*), et le Buddha l'avait proclamé « le premier de ceux qui possèdent l'œil divin » *(aggo dibbacakkhukānaṃ* : cf. Aṅguttara, I, p. 23,*20*; Hien yu king, T 202, k. 6, p. 395 *c* 26).

57 Il y a cinq yeux : 1. œil de chair *(māṃsacakṣus)*, 2. œil divin *(divyacakṣus)*, 3. œil de la sagesse *(prajñācakṣus)*, 4. œil de la loi *(dharmacakṣus)*, 5. œil de Buddha *(buddhacakṣus)* : cf. Atthasālinī, p. 306; Comm. du Suttanipāta, p. 351; Mahāvastu, I, p. 158-160; Pañcaviṃśati, p. 77-82; Sūtrālaṃkāra, p. 143,*8*; Dharmasaṃgraha, § 66.

L'œil divin connaît exactement les morts et les naissances de tous les êtres dans les univers des dix régions; cf. Pañcaviṃśati, p. 78,*5* : *tenaiva pariśuddhena divyena cakṣuṣā daśāsu dikṣu gaṅgānadīvālukopameṣu lokadhātuṣu sarvasattvānāṃ cyutopapādaṃ yathābhūtaṃ prajānāti.*

Je répondis aux Brahmā : Amis *(mitra)*, je vois le trichiliomégachiliocosme *(triśāhasramahāsāhasralokadhātu)* du bienheureux Śākyamuni de la même manière qu'un homme doué d'un œil ordinaire peut voir un myrobolan *(āmalakaphala)* sur la paume de sa main *(hastatala)* [58].

[Intervention de Vimalakīrti et stupéfaction des Brahmā.]

30. Cela étant dit *(evam ukte)*, le licchavi Vimalakīrti s'approcha et, après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, il me dit : Révérend Aniruddha, l'œil divin que tu possèdes est-il de caractère fabriqué *(abhisaṃskṛtalakṣaṇa)* ou de caractère non-fabriqué *(anabhisaṃskṛtalakṣaṇa)*? S'il est fabriqué, il est pareil *(sama)* aux cinq pénétrations *(abhijñā)* des gens du dehors *(bāhya)* [59]. S'il est non-fabriqué, il est inconditionné *(asaṃskṛta)* et, comme tel,

L'œil divin coïncide avec la connaissance de la mort et de la naissance des êtres *(cyutyupapādajñāna)* qui est la cinquième des six *abhijñā* du Sūtra (Dīgha, I, p. 77-84; Majjhima, I, p. 35-36; Aṅguttara, III, p. 280-281; Paṭisambhidā, II, p. 207 sq.; Visuddhimagga, éd. Warren, p. 314-368; Pañcaviṃśati, p. 83-88; Kośavyākhyā, p. 654; Mahāvyutpatti, no 211-230).

Cf. Pañcaviṃśati, p. 87,*3-15* : *sa divyena cakṣuṣā viśuddhenātikrāntamānuṣyakeṇa sattvān paśyati cyavamānān utpadyamānān suvarṇān durvarṇān hīnān praṇītān sugatau durgatau yathākarmopagān sattvān prajānāti ... iti hi divyena cakṣuṣā viśuddhenātikrāntamānuṣyakeṇa daśadiśi loke sarvalokadhātuṣu dharmadhātūparame ākāśadhātuparyavasāne ṣaḍgatikānāṃ sattvānāṃ cyutopapādaṃ yathābhūtaṃ prajānāti.*

Il va sans dire que la portée de l'œil divin n'est pas la même chez tous : cf. Kośa, VII, p. 124; Nāgārjuna, *Traité*, p. 331.

58 Comparer Majjhima, I, p. 213,*25-31*, où Aniruddha explique à Śāriputra : *Idha bhikkhu dibbena cakkhunā visuddhena atikkantamānusakena sahassaṃ lokānaṃ voloketi. seyyathā pi cakkhumā puriso uparipāsādavaragato sahassaṃ nemimaṇḍalānaṃ volokeyya, evam eva kho bhikkhu dibbena cakkhunā visuddhena atikkantamānusakena sahassaṃ lokānaṃ voloketi.*

59 Les *abhijñā*, dont fait partie l'œil divin, sont des qualités communes aux profanes *(pṛthagjana)* et aux saints *(ārya)*; seule la sixième *abhijñā*, la connaissance de la destruction des impuretés *(āsravakṣayajñāna)*, est réservée aux saints (Kośa, VII, p. 97 et 100). Mais c'est là un point discuté entre les sectes et admis seulement par les Haimavata, les Sarvāstivādin et les Vātsīputrīya; selon les Mahīśāsaka et les Dharmagupta, les gens du dehors *(bāhya)* ne possèdent pas les *abhijñā* (cf. A. Bareau, *Les Sectes bouddhiques*, p. 263,*13*).

incapable de voir[60]. Cela étant, comment vois-tu, ô Ancien *(sthavira)*? — A ces mots, je gardai le silence *(tūṣṇībhūto 'bhūvam)*.

31. Les Brahmā, ayant entendu le discours du saint homme, furent frappés d'étonnement *(āścaryaprāpta)* et, après l'avoir salué *(namaskṛtya)*, lui demandèrent : Dans le monde *(loka)*, qui donc possède l'œil divin *(divyacakṣus)*? — Vimalakīrti répondit : Dans le monde, ce sont les Buddha bienheureux qui possèdent l'œil divin; ceux-ci, sans même abandonner l'état de concentration *(samāhitasthāna)*, voient tous les champs de Buddha *(buddhakṣetra)* sans être affectés *(prabhāvita)* ni par la dualité *(dvaya)* ni par la multiplicité *(nānātva)*[61].

32. Alors les dix mille Brahmā [var. K et H : Brahmarāja et cinq cents de ses compagnons *(parijana)*], ayant entendu ces paroles, animés de la haute résolution *(adhyāśaya)*, produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination *(anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)*. Ayant adressé leurs hommages *(vandana)* et leurs salutations *(satkāra)* à moi-même et au saint homme *(satpuruṣa)*, ils disparurent *(antarhita)*. Quant à moi, je fus réduit au silence *(niṣpratibhāna)*. C'est pourquoi je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme sur sa maladie.

[8. *Upāli et la moralité.*]

33. Alors le Bienheureux dit au vénérable *(āyuṣmant)* Upāli[62] : Upāli, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

60 Vimalakīrti enferme Aniruddha dans un dilemme : si l'œil divin est *saṃskṛta*, c'est une propriété vulgaire; s'il est *asaṃskṛta*, il ne voit pas car l'*asaṃskṛta* est dépourvu d'activité; en effet « si le *saṃskṛta* n'est pas prouvé, comment poser un *asaṃskṛta*? » (Madh. vṛtti, p. 176,*8*).

Vimalakīrti partage ici la théorie nāgārjunienne aux termes de laquelle la vision, surnaturelle ou non, n'existe pas, car elle ne se voit pas elle-même *svātmani kriyāvirodhāt*, ni à fortiori les autres. D'ailleurs, avec ou sans vision, celui qui voit n'existe pas : Madh. vṛtti, p. 113-122; tr. J. MAY, p. 78-87.

61 Seuls les Buddha possèdent le véritable œil divin, en tant qu'ils ne voient rien. Leurs champs de Buddha sont vides de nature propre (ci-dessous, IV, § 8) et les Tathāgata les voient comme s'il n'y avait rien à voir (VII, § 6, st. 15).

62 Originaire de Kapilavastu, Upāli était un barbier au service de la famille des Śākya. Entré en religion avec ses maîtres, il fut ordonné avant eux de

Upāli répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi?

sorte que ceux-ci lui devaient la préséance. Mais les sources ne sont pas d'accord sur les circonstances de l'ordination :

a. Vinaya, II, p. 182-183; Vin. des Mahīśāsaka, T 1421, k. 3, p. 17 *a-b*; Vin. des Dharmagupta, T 1428, k. 4, p. 591 *b*; Comm. du Dhammapada, I, p. 137-138 : On a vu ci-dessus (note 56) que c'est après les 500 Śākya, que les cousins du Buddha, Aniruddha, Ānanda, Devadatta, etc., décidèrent d'entrer en religion. A ce moment, le Buddha avait déjà quitté Kapilavastu et se trouvait à Anupiyā. Les princes partirent le rejoindre en compagnie d'Upāli, leur barbier. En chemin, ils ôtèrent leurs bijoux et les donnèrent à Upāli en lui disant de retourner à Kapilavastu. « Si je rentre en ville avec les bijoux, pensa Upāli, je serai pris pour un voleur et tué. Si ces princes peuvent quitter la maison pour se faire moines, il m'est encore plus facile à moi de faire la même chose ». Sur quoi, il suspendit à un arbre le paquet contenant les bijoux et suivit les princes jusqu'à Anupiyā. Pour briser leur propre orgueil, les princes prièrent le Buddha d'ordonner Upāli avant eux de façon à lui devoir la préséance, et le Maître se rendit à leur désir.

b. Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 9, p. 145 *c* - 146 *b* : Upāli, sous la conduite de Śāriputra, aurait rejoint le Buddha avant l'arrivée des princes, et le Maître l'aurait aussitôt ordonné pour forcer les orgueilleux Śākya à se prosterner devant lui.

c. Mahāvastu, III, p. 179-192; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 53, p. 899 *c*; *Tchong hiu mo ho ti king, T 191, k. 13, p. 974 c*; *Hien yu king, T 202*, k. 4, p. 377 *a* : Upāli avait été conduit par sa mère auprès du Buddha pour y remplir son service de barbier et, en rasant le Buddha, il avait atteint les quatre *dhyāna*. Lorsque les cinq cents Śākya se décidèrent à renoncer au monde, ils firent présent à Upāli de leurs vêtements et de leurs parures. Cet exemple inspira à Upāli le désir d'entrer dans la vie religieuse. Il alla demander son admission au Buddha qui l'ordonna aussitôt tandis que les autres prenaient congé de leurs familles. Par la suite, quand les cinq cents Śākya reçurent à leur tour l'ordination, le Maître les invita à se prosterner devant Upāli, leur aîné dans la vie religieuse. C'est ce qu'ils firent et, avec eux, le roi Śuddhodana et toute la cour.

Upāli aurait voulu se consacrer à la méditation, mais le Buddha lui enjoignit de rester parmi ses frères pour y progresser à la fois dans la sainteté et dans la science. Le thera développa sa clairvoyance *(vipaśyanā)* et atteignit l'état d'arhat. Le Maître lui enseigna la Corbeille du Vinaya (Manorathapūraṇī, I, p. 312; *Psalms of the Brethren*, p. 168-169), et Upāli devint ainsi « le premier des gardiens du Vinaya » *(aggo vinayadharānaṃ* : cf. Aṅguttara, I, p. 25,*9*), titre enviable et qui suppose de nombreuses vertus (Aṅguttara, V, p. 11).

La tradition veut qu'Upāli ait compilé le Vinayapiṭaka au Concile de Rājagṛha et, plus tard, les sectes bouddhiques se disputaient l'honneur de détenir l'ancien Vinaya d'Upāli (cf. LAMOTTE, *Histoire*, p. 137, 188). Après la mort du Buddha, Upāli fut le premier chef du Vinaya *(vinayapāmokkha)*

[*La confession des deux moines.*]

Bienheureux, je me rappelle qu'un jour deux moines *(bhikṣu)* commirent une infraction *(atyayo 'tyagamat)*; pleins de honte *(lajjā)*, ils n'osèrent pas se rendre auprès du Bienheureux, mais ils vinrent auprès de moi et, après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, ils me dirent : Révérend *(bhadanta)* Upāli, nous avons tous deux commis une infraction, mais comme nous avons honte, nous ne sommes pas allés auprès du Bienheureux. Veuille le Révérend Upāli lever nos remords et reconnaître cette infraction comme infraction afin qu'à l'avenir nous l'évitions *(teṣāṃ no bhadanta Upāliḥ saṃśayaṃ apaharatu, atyayam atyayataḥ pratigṛhṇātv āyatyāṃ saṃvarāya)* [63].

et détint cette charge durant trente ans (Dīpavaṃsa, IV, v. 27-35). Il s'éteignit en l'an 30 après le Nirvāṇa et comptait alors 74 ans de vie religieuse.

63 Chaque quinzaine, au cours de l'*uposatha*, les moines bouddhiques étaient tenus de reconnaître leurs manquements aux articles du *prātimokṣa*. A côté de cette coulpe publique, les bouddhistes pratiquaient aussi une sorte de confession privée. Le coupable conscient d'une faute se présentait devant le Buddha ou un grand disciple et, se prosternant à ses pieds, lui disait : « J'ai commis une infraction *(atyaya)*, ô Maître, quand dans ma folie, mon égarement et ma malignité, j'ai fait telle chose. Puisse le Maître accepter cette infraction comme une infraction *(atyayam atyayataḥ pratigṛhṇātu)* afin qu'à l'avenir je parvienne à m'en abstenir ». Le « confesseur » acceptait l'infraction en disant : « Puisque tu as reconnu l'infraction comme infraction et qu'ainsi tu la répares selon la loi *(yathādharmaṃ pratikarosi)*, nous l'acceptons. C'est un progrès dans la discipline du Noble quand on reconnaît une infraction comme une infraction et qu'on la répare selon la loi et qu'à l'avenir on parvienne à s'en abstenir ».

De telles confessions privées sont fréquemment mentionnées, tant dans les textes pāli que sanskrits : Vinaya, II, p. 126, 192; IV, p. 18; Dīgha, I, p. 85; III, p. 55; Majjhima, I, p. 438; III, p. 246-247; Saṃyutta, I, p. 24, II, p. 127, 205; Aṅguttara, I, p. 238; II, p. 146; IV, p. 377; Vin. des Mūlasarv. dans *Gilgit Manuscripts*, III, part 4, p. 222-223; Divyāvadāna, p. 617; Lalitavistara, p. 379; Suvarṇabhāsa, p. 30; Gaṇḍavyūha, p. 122; Sad. puṇḍarīka, p. 210.

Le libellé n'est pas exactement le même en pāli et en sanskrit. Voici deux spécimens permettant la comparaison :

Vinaya, II, p. 126 : *atha kho Vaḍḍho licchavi ... yena Bhagavā ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvā Bhagavato pādesu sirasā nipatitvā Bhagavantaṃ etad avoca : accayo maṃ bhante accagamā yathā bālaṃ yathā mūḷhaṃ yathā akusalaṃ yo 'haṃ ayyaṃ Dabbaṃ Mallaputtaṃ amūlikāya sīlavipattiyā anuddhaṃsesiṃ, tassa me bhante Bhagavā accayaṃ accayato paṭigaṇhātu āyatiṃ saṃvarāyā ti. taggha tvaṃ āvuso Vaḍḍha accayo accagamā ... yato ca kho tvaṃ āvuso Vaḍḍha accayaṃ accayato disvā yathādhammaṃ paṭikarosi*

[*Homélie de Vimalakīrti sur la moralité* [64] *et la pensée pure.*]

34. Bienheureux, tandis que j'instruisais ces deux moines par un pieux discours *(dhārmyā kathayā saṃdarśayāmi)*, le licchavi Vimalakīrti s'approcha et m'adressa ces paroles :

Moi, je les instruisis conformément à la loi pour qu'ils chassent leurs remords *(vipratisāra)* et se purifient de leur infraction *(atyaya)* : je les éclairai, je les incitai, je les enflammai et je les réjouis *(saṃdarśayāmi samādāpayāmi samuttejayāmi saṃpraharṣayāmi)* [65]. A ce moment, Vimalakīrti s'approcha de moi et, ayant salué mes pieds en les touchant de la tête, m'adressa ces paroles :

tan te mayaṃ paṭigaṇhāma, vuḍḍhi h' esā āvuso Vaḍḍha ariyassa vinaye yo accayaṃ accayato disvā yathādhammaṃ paṭikaroti āyatiṃ saṃvaraṃ āpajjatīti.

Gilgit Manuscripts, III, part 4, p. 222-223 : *atha rājā māgadho 'jātaśatrur Vaidehīputraś cīvarakarṇikenāśrūṇy utsṛjya Bhagavataḥ pādayor nipatya Bhagavantam idam avocat : atyayo Bhagavann atyayaḥ Sugata yathā bālo yathā mūḍho yathā avyakto yathā akuśalo yena mayā pāpamitrasahāyena pāpamitravaśaṃ gatena pāpamitropagūḍhakena pitā dhārmiko dharmarājo jīvitād vyaparopitaḥ. tasya mama bhadanta atyayaṃ jānato 'tyayaṃ paśyato 'tyayam atyayataḥ pratigṛhṇīṣvānukampām upādāya. tathyaṃ tvaṃ mahārāja atyayam atyayatas tadyathā bālo ... yena ... pitā ... jīvitād vyaparopitaḥ. yataś ca tvaṃ mahārāja atyayaṃ jānāsi atyayaṃ paśyasi ca dṛṣṭvādeśayasi, āyatyāṃ ca saṃvaram āpadyase vṛddhir eva te pratikāṅkṣitavyā kuśalānāṃ dharmāṇāṃ na hāniḥ.*

Selon la croyance populaire, la confession privée pouvait diminuer voire même supprimer la faute. De là l'invitation si fréquente adressée au coupable : *atyayam atyayato deśaya, apy evaitat karma tanutvaṃ parikṣayaṃ paryādānaṃ gaccheta* : « Confesse ton infraction comme infraction et ainsi ton acte accusera-t-il diminution, disparition et suppression » (cf. Divyāvadāna, p. 5,*5*; 55,*1*; 567,*29*). Mais c'est là une entorse à la théorie orthodoxe aux termes de laquelle l'acte ne disparaît que lorsque son fruit de rétribution est épuisé. On peut citer le Dhammapada, st. 127 : « Ni dans le royaume de l'air, ni dans le milieu de la mer, ni si tu t'enfonces dans le creux des montagnes nulle part tu ne trouves sur la terre un lieu où tu puisses échapper au fruit de tes mauvaises actions ».

64 Sur la moralité dans les deux Véhicules, voir Appendice, Note IV.

65 H est seul à reproduire au complet un cliché canonique bien connu : Dīgha, II, p. 42,*8*; 95,*23* : *Bhagavā dhammiyā kathāya sandassesi samādapesi samuttejesi sampahaṃsesi.*

Mahāvadāna sanskrit, p. 162 : *ahaṃ dhārmyā kathayā sandarśayāmi samādāpayāmi samuttejayāmi saṃpraharṣayāmi.*

Autres références dans WOODWARD, *Concordance*, II, p. 11 *b*, s.v. *dhammiyā kathayā sandassetvā*; EDGERTON, *Hybrid Dictionary*, p. 568 *a*, s.v. *samādāpayati*, no 4.

Révérend Upāli, sans aggraver davantage le péché *(āpatti)* de ces deux moines ni leur faire du tort *(āvila)*, détruis donc le remords *(vipratisāra)* qu'ils ont de leur péché.

Upāli, sans aggraver davantage le péché *(āpatti)* de ces deux moines, détruis donc directement leurs remords *(vipratisāra)*. Il ne faut pas que le péché qu'ils ont commis torture leur pensée. Pourquoi?

Révérend Upāli, le péché n'existe ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, ni entre les deux *(nāpattir adhyātmaṃ na bahirdhā nobhayam antareṇopalabhyate)* [66]. Pourquoi?

Parce que le Bienheureux a dit : « Par la souillure de la pensée les êtres sont souillés; par la purification de la pensée, ils sont purifiés » *(cittasaṃkleśāt sattvāḥ saṃkliśyante, cittavyavadānād viśudhyante)* [67].

66 Un passage du Ratnakūṭa, cité dans Madh. vṛtti, p. 47-48, peut éclairer ce raisonnement : Deux moines magiques interrogent cinq cents religieux : Révérends, qu'essayez-vous de détruire?

Les religieux répondirent : Nous essayons de détruire l'amour *(rāga)*, la haine *(dveṣa)* et l'erreur *(moha)*.

Les moines magiques reprirent : Mais, Révérends, l'amour, la haine et l'erreur existent-ils en vous?

Les religieux répondirent : Ils ne se trouvent ni à l'intérieur *(adhyātmam)*, ni à l'extérieur *(bahirdhā)* ni entre les deux *(ubhayam antareṇa)*, mais ils ne naissent pas sans être imaginés *(parikalpita)*.

Les moines magiques reprirent : Alors, ô Révérends, ne les imaginez pas *(mā kalpayata)*, ne les inventez pas *(mā vikalpayata)*. Si vous ne les imaginez pas, si vous ne les inventez pas, vous n'éprouverez ni amour ni haine. Et celui qui est sans amour *(na rakta)* et sans haine *(na virakta)* est dit « apaisé » *(śānta)*. La moralité *(śīla)*, Révérends, ne relève ni du Saṃsāra ni du Nirvāṇa *(na saṃsarati na parinirvāti)*. La concentration *(samādhi)*, la sagesse *(prajñā)*, la délivrance *(vimukti)*, le savoir et la vision de la délivrance *(vimuktijñānadarśana)* ne relèvent ni du Saṃsāra ni du Nirvāṇa : ce sont des dharma par lesquels le Nirvāṇa est suggéré *(sūcyate)*. Ces dharma sont vides *(śūnya)*, dépourvus de nature *(prakṛtivivikta)*. Rejetez donc, Révérends, le concept de Parinirvāṇa. Ne formez pas de concept à propos d'un concept *(na saṃjñāyāṃ saṃjñāṃ kārṣṭa)*, ne concevez pas de concept à propos d'un concept. Car celui qui forme un concept sur un concept contracte la servitude du concept *(saṃjñābandhana)*. Entrez, Révérends, dans le recueillement de l'arrêt de la conscience et de la sensation *(saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti)*. Nous affirmons que le moine entré dans ce recueillement n'a plus de progrès à faire.

67 Sur cette Parole du Buddha et le problème de la Pensée pure, voir Introduction, p. 51-60.

Révérend Upāli, la pensée *(citta)* n'existe ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, ni entre les deux. Il en est du péché *(āpatti)* comme de la pensée, et de tous les dharma comme du péché : ils ne s'écartent pas de la manière d'être *(na tathatāyā atikrāmanti)* [68].

Révérend Upāli, cette nature de pensée *(cittasvabhāva)* en vertu de laquelle ta pensée à toi, ô Révérend, est une pensée délivrée *(vimuktacitta)* a-t-elle jamais pu être souillée *(saṃkliṣṭa)*? — Je répondis : Non, il n'en est rien *(no hīdam)*.

Upāli, ta pensée est originellement pure *(ādiśuddha)*. Quand elle obtient la délivrance *(vimukti)*, cette pensée originellement pure était-elle primitivement souillée *(saṃkliṣṭa)*? — Je répondis que non.

Vimalakīrti reprit : Révérend Upāli, la pensée de tous les êtres *(sarvasattvacitta)* est de cette nature-là *(tatsvabhāva)*.

Vimalakīrti reprit : De même, chez tous les êtres, la nature de la pensée *(cittasvabhāva)* est originellement pure *(ādiśuddha)* et non--souillée *(asaṃkliṣṭa)*.

35. Révérend Upāli, l'imagination *(saṃkalpa)*, c'est la passion *(kleśa)*; l'absence d'imagination *(akalpanā)* et de construction mentale *(avikalpanā)*, c'est la nature propre *(svabhāva)*.

Upāli, s'il y a imagination *(kalpanā)* et construction mentale *(vikalpanā)*, il y a passion *(kleśa)*. S'il n'y a ni imagination ni construction mentale, il y a nature immaculée *(svabhāvaviśuddhi)*.

La méprise *(viparyāsa)*, c'est la souillure *(saṃkleśa)*; l'absence de méprise, c'est la nature propre.

S'il y a méprise *(viparyāsa)*, c'est la passion *(kleśa)*; s'il n'y a pas de méprise, il y a nature immaculée.

L'affirmation gratuite du moi *(ātmasamāropa)*, c'est la souillure *(saṃkleśa)*; l'inexistence du moi *(nairātmya)*, c'est la nature propre.

Si l'on croit au moi *(ātmagrāha)*, on est souillé *(saṃkliṣṭa)*; si l'on ne croit pas au moi, la nature est immaculée.

Révérend Upāli, tous les dharma sont sans production *(utpāda)*, disparition *(vyaya)* et durée *(sthiti)*, comme la magie *(māyā)*, la métamorphose *(nirmāṇa)*, le nuage *(megha)* et l'éclair *(vidyut)*. — Tous les dharma sont sans interdépendance *(ananyo'nyāpekṣa)* et ne durent même pas un instant *(kṣaṇamātra)*. — Tous les dharma sont vision fausse *(abhūtadarśana)* comme le rêve *(svapna)*, le

68 Comparer Madhyāntavibhāga, p. 221,*24*; Āloka, p. 297,*20* : *dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate.*

mirage *(marīci)* et la ville des Gandharva *(gandharvanagara)*. — Tous les dharma sont issus de l'imagination *(parikalpotpanna)*, comme la lune dans l'eau *(udakacandra)* [69] et le reflet sur le miroir *(ādarśapratibimba)*. Ceux qui savent cela sont nommés les vrais gardiens de la discipline *(vinayadhara)*; ceux qui savent cela sont bien disciplinés *(suvinīta)*.

[*Stupéfaction des deux moines.*]

36. Alors les deux moines, ayant entendu ces paroles, furent émerveillés *(adbhutaprāpta)* et dirent : C'est extraordinaire *(adbhutam etat)* qu'un maître de maison *(gṛhapati)* soit doué d'une telle sagesse *(prajñā)* et d'une telle éloquence *(pratibhāna)*; Upāli lui-même que le Buddha a proclamé « le premier des gardiens du Vinaya » *(vinayadharāṇām agryaḥ)* ne les égale pas.

Je dis aux deux moines : Ne le considérez point comme un maître de maison *(na tasmin gṛhapatisaṃjñotpādayitavyā)*. Pourquoi? Sauf le Tathāgata *(tathāgataṃ sthāpayitvā)*, il n'y a personne, ni Auditeur *(śrāvaka)* ni Bodhisattva, qui soit capable d'interrompre le flot de son éloquence *(pratibhānaprabandha)* ni qui l'égale par l'éclat de la sagesse *(prajñāprabhāsa)*.

37. Alors les deux moines, délivrés de leurs remords *(chinnasaṃśaya)* et animés de la haute résolution *(adhyāśaya)*, produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination *(anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)*, et, saluant le saint homme *(satpuruṣam abhivandya)*, lui dirent : Puissent tous les êtres obtenir une telle sagesse *(prajñā)* et une telle éloquence *(pratibhāna)*. Quant à moi, je gardai le silence *(tūṣṇīm)* et ne pus rien répondre : c'est pourquoi je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme sur sa maladie.

69 Il y a accord entre K, H et la version tibétaine; mais Tk (T 474, k. 1, p. 523 *a* 25) comprend : « Tous les dharma sont connaissables comme la lune dans l'eau; tous les dharma sont nés et formés par la pensée ». C'est cette traduction qu'utilise, dans son Fong-fa Yao « Vade mecum du Converti », le chinois Hi Tch'ao (336-377), disciple laïc du maître Tche Touen (cf. Hong ming tsi, T 2102, k. 13, p. 88 *b* 12). Sur Hi Tch'ao, sa famille et son œuvre, voir E. Zürcher, *The buddhist Conquest of China*, Leiden, 1959, I, p. 134-135; 164-176.

[9. *Rāhula et la sortie du monde.*]

38. Alors le Bienheureux dit au vénérable *(āyuṣmant)* Rāhula [70] : Rāhula, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

Rāhula répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi?

[*Rencontre avec les jeunes Licchavi.*]

Bienheureux, je me rappelle qu'un jour de nombreux jeunes Licchavi *(licchavikumāra)* arrivèrent là où je me trouvais et, après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, m'adressèrent ces paroles :

Révérend *(bhadanta)* Rāhula, tu es le fils du Bienheureux et, ayant renoncé à la royauté d'un roi qui fait tourner la roue *(cakravartirājya)*, tu es sorti du monde *(pravrajita)*. Quels sont, à ton avis, les qualités *(guṇa)* et les avantages *(anuśaṃsa)* de la sortie du monde *(pravrajyā)*?

70 Sur Rāhula, fils de Śākyamuni et de Yaśodharā, voir Malalasekera, *Proper Names*, II, p. 737-740; Akanuma, *Noms propres*, p. 526-528; Nāgārjuna, *Traité*, p. 1001-1008.

Il y a désaccord entre les sources sur la date de sa naissance et de sa sortie du monde. Lors de la première visite du Buddha à Kapilavastu, Rāhula, à l'instigation de Yaśodharā, lui réclama son héritage. Le Maître feignit de ne pas entendre et sortit de la ville, toujours suivi de son fils. Arrivé à l'ermitage, il appela Śāriputra et lui ordonna de conférer à Rāhula la *pravrajyā* ou *sortie du monde*. L'épisode est relaté dans Vinaya, I, p. 82-83; Jātaka, I, p. 91-92; Comm. du Dhammapada, I, p. 116-117; Mahāvastu, III, p. 142; Vin. des Mahīśāsaka, T 1421, k. 17, p. 116 c 6-14; Vin. des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 29, p. 460 *b* 22-25; Vin. des Dharmagupta, T 1428, k. 34, p. 809 c 3-22; Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 12, p. 159 *a* 8 - *b* 10.

Le Buddha adressa à son fils plusieurs instructions religieuses, et c'est à la suite de l'une d'elle, le Cūḷarāhulovāda (Majjhima, III, p. 277-280; Saṃyutta, IV, p. 105-107), que Rāhula atteignit l'état d'arhat. Il se distinguait par la douceur de son caractère et la fidélité scrupuleuse à ses devoirs religieux. Il était tenu pour le premier de ceux « qui aiment à s'entraîner » (*aggo sikkhākāmānaṃ* : cf. Aṅguttara, I, p. 24,*17*).

Rāhula s'éteignit à Tāvatiṃsa, précédant dans la mort son père Śākyamuni et son maître Śāriputra. Cf. Comm. du Dīgha, II, p. 549,*21*; Comm. du Saṃyutta, III, p. 213,*22*.

Alors je leur expliquai comme il convient *(yathāyogam)* les qualités et les avantages de la sortie du monde *(pravrajyā)* [71], lors-

[71] La religion bouddhique repose avant tout sur la communauté *(saṃgha)* des moines et des nonnes. C'est pourquoi le Buddha s'est tant attaché à recruter des vocations religieuses pour son ordre, et les Vinaya ont minutieusement réglé les cérémonies de la *pravrajyā*, sortie du monde (p. ex. Vinaya, I, p. 22; 82), et de l'*upasampadā*, ordination (p. ex. Vinaya, I, p. 56, 95).

Le Majjhima, II, p. 66-68, explique à sa manière la genèse des vocations religieuses. Elles sont généralement provoquées par des déboires personnels ou familiaux : vieillesse *(jarā)*, maladies *(vyādhi)*, pertes d'argent *(bhogapārijuñña)* ou le décès des parents *(ñātipārijuñña)*. Elles sont stimulées par les exhortations *(dhammuddesa)* du Buddha qui fait remarquer à quel point le monde est caduc *(addhuva)*, sans protection *(attāṇa)* et sans protecteur *(anabhissara)*; il ne s'appartient pas et il faut partir en laissant tout *(assako loko sabbaṃ pahāya gamanīyaṃ)*; il est déficient *(ūna)*, toujours insatisfait *(atitta)* et esclave du désir *(taṇhādāsa)*.

Mesurant toute la vanité des choses humaines, le maître de maison rentre en lui-même et prend sa décision : « La vie dans la maison est une gêne, c'est le chemin des passions; la vie au dehors, c'est la liberté. A qui demeure dans la maison, il n'est pas facile d'observer la vie brâhmanique (c'est-à-dire la chasteté) dans son absolue plénitude, dans son absolue pureté, polie comme une conque. Eh bien, je veux me laisser couper les cheveux et la barbe, revêtir la robe jaune et quitter la famille, passant de la maison à l'état sans maison ».

Il s'agit-là d'un cliché aussi répandu dans les textes pāli que sanskrits :

a. Formule pāli dans Dīgha, I, p. 63; 250; Majjhima, I, p. 179, 267, 344; II, p. 211; III, p. 33; Saṃyutta, II, p. 219; V, p. 350; Aṅguttara, II, p. 208; V, p. 204 : *sambādho gharāvāso rajāpatho abbhokāso pabbajjā; nay idaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā ekantaparipuṇṇaṃ ekantaparisuddhaṃ saṃkhalikhitaṃ brahmacariyaṃ carituṃ; yan nūnāhaṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajjeyyaṃ.*

b. Formule sanskrite dans Mahāvastu, II, p. 117,*16*; III, p. 50,*9* : *saṃbādho punar ayaṃ gṛhavāso abhyavakāśaṃ pravrajyā tu; na śakyaṃ agāram adhyāvasatā ekāntasaṃlikhitam ekāntānavadyaṃ pariśuddhaṃ paryavadātaṃ brahmacaryaṃ carituṃ; yaṃ nūnāham agārasyānagāriyaṃ pravrajeyam.*

Les textes canoniques détaillent les qualités et les avantages de la vie religieuse et proclament la supériorité de la vie religieuse sur la vie laïque (Dīgha, I, p. 47-86; Majjhima, I, p. 91; Madhyama, T 26, k. 36, p. 659 *b-c*; Suttanipāta, v. 60 sq.; Hien yu king, T 202, k. 4, p. 376 *b* 4-16; Tch'ou kia kong tö king, T 707, p. 813 *c* - 815 *a*). S'il est admis qu'un upāsaka, vivant à la maison, peut atteindre les trois premiers fruits de la vie religieuse (Majjhima, I, p. 467; 490-491), on doute qu'il puisse arriver au Nirvāṇa sans avoir préalablement revêtu l'habit religieux (Majjhima, I, p. 483; Saṃyutta, V, p. 410; Kathāvatthu, I, p. 267; Milindapañha, p. 264-265). Une chose certaine est que le religieux atteint la sainteté plus sûrement et plus rapidement que le laïc (Tsa pao tsang king, T 203, nº 111, k. 9, p. 492 *c* sq.).

que le licchavi Vimalakīrti s'approcha de moi et, après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, m'adressa ces paroles :

On pourrait croire que le Grand Véhicule qui substitue l'idéal de la Saṃbodhi à celui de la sainteté *(arhattva)* ait eu tendance à minimiser l'importance de la vie religieuse. Mais l'Inde est le pays des robes jaunes et le prestige du moine demeura pratiquement intact.

La Prajñāpāramitā (Pañcaviṃśati, p. 218,*6*; Śatasāh., p. 1459,*17*) affirme que, dès son entrée dans les bhūmi, le Bodhisattva exerce la perpétuelle sortie du monde *(abhīkṣṇaṃ naiṣkramyaparikarma)* et que, dans toutes ses existences invariablement, il quitte la maison et entre dans la religion du Tathāgata sans que personne puisse y mettre obstacle *(sarvajātiṣv avyavakīrṇo 'bhiniṣkrāmati tathāgataśāsane pravrajati na cāsya kaścid antarāyaṃ karoti)*. — Le Daśabhūmika, p. 22,*13*; 41,*1*; 46,*10*, insiste sur le rôle joué par la *pravrajyā* dans la carrière du Bodhisattva. — Le Ratnakūṭa, T 310, k. 82, p. 476 *a* 24 - *c* 21, énumère les innombrables avantages du *pravrajita* sur le *gṛhastha*. — L'Upadeśa, T 1509, k. 13, p. 161 *a-b* (cf. NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 839-846) démontre, preuves et exemples à l'appui, que le laïc, même voué à la quintuple moralité *(pañcaśīla)*, est de loin inférieur au religieux. — Enfin, la Bodh. bhūmi, p. 310-311, souligne la très grande différence qui sépare le Bodhisattva religieux du Bodhisattva laïc : le premier est exempt de soucis familiaux et professionnels; il pratique la chasteté, arrive rapidement au sommet des *bodhipakṣya dharma*, et sa parole fait autorité.

Mais tout ceci relève du domaine de la convention *(saṃvṛti)*, et non pas du réel *(paramārtha)*. S'il est vrai, comme le veut le Grand Véhicule, que le monde n'existe pas, la sortie du monde n'a pas de sens. C'est le point de vue adopté ici par Vimalakīrti (III, § 40) selon lequel la vraie sortie du monde est le *cittotpāda*. Prise à la lettre, cette théorie conduirait tout droit à la fermeture des couvents.

L'Upadeśa, T 1509, k. 18, p. 197 *a-b* (cf. NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 1111-1112) enseigne lui aussi que toutes les pratiques *(caryā)* sont fausses et vaines et que la pratique noble *(āryacaryā)* est l'absence de toute pratique, car rien ne peut être acquis qui ne soit déjà possédé.

Dans le même esprit, le Mañjuśrīvikrīḍita, T 818, k. 2, p. 830 *b* 17 - *c* 7, remarque : « La sortie du monde, ce n'est pas se raser les cheveux, mais produire une grande énergie *(vīrya)* pour détruire les passions *(kleśa)* de tous les êtres; ce n'est pas revêtir l'habit jaune *(kāṣāya)*, mais détruire diligemment chez les êtres la pensée souillée par le triple poison *(triviṣakliṣṭacitta)*; ce n'est pas observer soi-même une conduite morale *(śīlacaryā)*, mais éliminer la moralité pure *(viśuddhaśīla)* du séjour bienheureux *(sukhavihāra)*; ce n'est pas méditer dans la solitude de la jungle *(araṇya)*, mais demeurer dans le tourbillon du Saṃsāra et utiliser la sagesse *(prajñā)* et les moyens salvifiques *(upāya)* pour convertir les êtres et les amener à la délivrance *(vimukti)*; ce n'est pas garder soi-même la discipline *(saṃvara)*, mais produire largement les quatre sentiments infinis *(apramāṇacitta)* et soutenir *(pratiṣṭhāpana)* les êtres; ce n'est pas cultiver soi-même les bons dharma *(kuśaladharma)*, mais faire que les êtres développent leurs racines

[*Homélie de Vim. sur la sortie du monde.*]

39. Révérend Rāhula, ce n'est pas ainsi qu'il faut exposer les qualités et les avantages de la sortie du monde. Pourquoi? La sortie du monde est précisément l'absence de qualités et l'absence d'avantages. Révérend Rāhula, quand il s'agit de dharma conditionnés *(saṃskṛta)*, on peut parler de qualités et d'avantages, mais la sortie du monde est un inconditionné *(asaṃskṛta)* et, dans un inconditionné, il ne peut être question ni de qualités ni d'avantages.

Révérend Rāhula, la sortie du monde n'est pas matérielle *(rūpin)*, mais libérée de la matière *(rūpavigata)*. Elle est libérée des vues extrêmes de début et de terme *(avarāgrāntadṛṣṭivigata)* [72]. Elle est le chemin *(mārga)* du Nirvāṇa.

Rāhula, la sortie du monde est sans début ni terme ni milieu *(anavarāgramadhya)* et échappe à toutes les vues fausses *(dṛṣṭi)*. N'étant ni matérielle *(rūpin)* ni immatérielle *(arūpin)*, elle est le chemin du Nirvāṇa.

de bien *(kuśalamūla)*; ce n'est pas entrer soi-même en Nirvāṇa, mais disposer les êtres à entrer dans le grand Nirvāṇa; ce n'est pas chasser soi-même les passions *(kleśa)*, mais détruire diligemment les passions de tous les êtres; ce n'est pas gouverner son propre corps et sa propre pensée, mais gouverner tous les êtres; ce n'est pas dénouer les entraves *(bandhana)* de son corps et de sa pensée, mais dénouer les entraves emprisonnant le corps et la pensée de tous les êtres; ce n'est pas se libérer soi-même des craintes du Saṃsāra, mais détruire chez tous les êtres la crainte du Saṃsāra et les conduire à la délivrance *(vimukti)*; ce n'est pas se complaire dans le Nirvāṇa, mais déployer son énergie pour que les êtres remplissent tous les dharma de Buddha ».

72 Dans les textes canoniques, le Buddha affirme que la transmigration, sans début ni terme, est éternelle :

Saṃyutta, II, p. 178,*18*; III, p. 151,*3*; Kathāvatthu, p. 29,*19* : *anamataggāyaṃ bhikkhave saṃsāro pubbakoṭi na pannāyati avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ sandhāvataṃ saṃsarataṃ* : « La transmigration des êtres, ô moines, a son origine dans l'éternité. Impossible de découvrir aucun commencement à partir duquel les êtres, engagés dans l'ignorance, entravés par le désir, errent à l'aventure de migration en migration ».

Divyāvadāna, p. 197,*15* : *anavarāgro bhikṣavaḥ saṃsāro 'vidyānivaraṇānāṃ sattvānāṃ tṛṣṇāsaṃyojanānāṃ tṛṣṇārgalabaddhānāṃ dīrgham adhvānaṃ saṃdhāvatāṃ saṃsaratāṃ pūrvā koṭir na prajñāyate duḥkhasya* : « La transmigration, ô moines, est sans début ni terme. Impossible de découvrir le terme initial de la douleur pour des êtres entravés par le désir, liés par les lacs du désir, parcourant le long chemin et errant de migration en migration ».

La sortie du monde est louée par les sages *(paṇḍitavarṇita)* et adoptée par les saints *(āryaparigṛhīta)*. Elle est la victoire sur tous les Māra *(māranirjaya)*, le dépassement des cinq destinées *(pañcagatimokṣa)*, la purification des cinq yeux *(pañcacakṣurvyavadāna)*, l'acquisition des cinq forces *(pañcabalalābha)*, l'établissement des cinq facultés spirituelles *(pañcendriyaniśraya)*. Elle ne tourmente pas autrui *(na paraghātaka)* et ne se mêle pas aux mauvais dharma *(na pāpadharmasaṃsṛṣṭa)*. Elle discipline les hérétiques étrangers *(paratīrthikavināyaka)*. Elle transcende toute désignation *(prajñaptisamatikrānta)*. Elle est le pont *(setu)* lancé sur la boue du désir *(kāmapaṅka)*. Elle est sans lien *(grantha)*, sans prise *(parigraha)* et exempte de la croyance au moi et au mien *(ātmātmīyagrāha)*. Étant sans attachement *(upādāna)*, elle détruit tous les attachements; étant sans trouble *(upāyāsa)*, elle détruit le trouble. Elle discipline la pensée à soi *(svacitta)* et protège la pensée d'autrui *(paracitta)*. Elle favorise la quiétude *(śamathānukūla)* et stimule l'inspection *(vipaśyanāsaṃcodaka)*. Étant en tout point irréprochable *(sarvatrānavadya)*, elle cultive tout bien *(kuśala)*. Voilà ce qu'on appelle la sortie du monde *(pravrajyā)*, et ceux qui sortent du monde de cette manière sont « bien sortis du monde » *(supravrajita)*.

[*Exhortation de Vim. aux jeunes Licchavi.*]

40. Alors Vimalakīrti dit aux jeunes gens *(kumāra)* : Jeunes gens, sortez tous ensemble du monde pour entrer dans l'ordre religieux bien établi *(svākhyāte dharmavinaye)*. L'apparition des Bud-

Madh. vṛtti, p. 218,*4* : *anavarāgro hi bhikṣavo jātijarāmaraṇasaṃsāra iti. avidyānivaraṇānāṃ sattvānāṃ tṛṣṇāsaṃyojanānāṃ tṛṣṇāgardūrabaddhānāṃ saṃsaratāṃ saṃdhāvatāṃ pūrvā koṭir na prajñāyata iti* : « Sans début ni terme, ô moines, est la transmigration, naissance, vieillesse et mort. Impossible de découvrir le terme initial des êtres engagés dans l'ignorance, entravés par le désir, liés par les lacs du désir, errant et courant de migration en migration ».

Commentant ce passage (Madh. vṛtti, p. 220), Nāgārjuna constate que la transmigration qui n'a ni début ni terme ne saurait avoir de milieu *(naivāgraṃ nāvaraṃ yasya tasya madhyaṃ kuto bhavet)*, et il en conclut que « à peser le réel, la transmigration n'existe pas » *(vastukacintāyāṃ tu saṃsāra eva nāsti)*.

Il en résulte que, le Saṃsāra n'existant pas, le Nirvāṇa est originellement acquis et que la vie religieuse qui y conduit est un chemin déjà parcouru. C'est pourquoi Vimalakīrti la considère comme un inconditionné *(asaṃskṛta)*.

dha *(buddhotpāda)* est chose rare *(durlabha)* [73]; échapper aux conditions inopportunes *(akṣaṇa)* est difficile *(durlabha)*, acquérir une destinée humaine *(manuṣyagati)* est difficile; rencontrer les conditions opportunes *(kṣaṇa)* est très difficile *(sudurlabha)*.

Les jeunes gens objectèrent à Vimalakīrti : Maître de maison *(gṛhapati)*, nous avons entendu le Buddha dire que « sans l'assentiment de son père et de sa mère, un fils ne peut pas sortir du monde » *(na bhikkhave ananuññāto mātāpitūhi putto pabbājetabbo)* [74].

Vimalakīrti leur répondit : Jeunes gens, produisez seulement la pensée de la suprême et parfaite illumination *(anuttarā samyaksaṃbodhiḥ)* et cultivez énergiquement la bonne conduite *(samyakcarita)*, car c'est cela la sortie du monde *(pravrajyā)* et l'ordination *(upasampadā)* qui font le moine *(bhikṣu)*.

41. Alors trois mille deux cents (variante K et H : trente-deux) jeunes Licchavi produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination *(anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)* et s'efforcèrent sincèrement dans la bonne conduite. Quant à moi, je gardai le silence *(tūṣṇīm)* et ne pus rien répondre. C'est pourquoi, Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie.

[10. *Ānanda et les soins au Buddha.*]

42. Alors le Bienheureux dit au vénérable *(āyuṣmant)* Ānanda [75] : Ānanda, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

[73] Cf. Mahāparinirvāṇa sanskrit, p. 356; Divyāvadāna, p. 19,*13*; Lalitavistara, p. 105,*1*; Sad. puṇḍarīka, p. 39,*8*; Sukhāvatīvyūha, p. 10,*15* : *kadācit karhicit tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā loka utpadyante tadyathodumbare puṣpam* : « Ce n'est qu'en certains temps et en certains lieux que les Tathāgata apparaissent dans le monde, telle la fleur sur l'arbre Uduṃbara ».

[74] Rāhula fut ordonné par Śāriputra sans le consentement de son grand père Śuddhodana. Ce dernier, extrêmement mécontent, pria le Buddha de prescrire qu'à l'avenir les saints ne pourraient faire entrer un fils dans leur ordre sans la permission des parents. Le Maître acquiesça à ce désir. Cf. Vinaya, I, p. 83,*12*; Vin. des Mahīśāsaka, T 1421, k. 17, p. 117 *a* 15; Vin. des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 24, p. 421 *b* 10; Vin. des Dharmagupta, T 1428, k. 34, p. 810 *a* 21; Vin. des Mūlasarv., T 1444, k. 3, p. 1035 *b* 4.

[75] Il faudrait tout un livre pour relater la vie d'Ānanda, cousin du Buddha et son disciple préféré : cf. MALALASEKERA, *Proper Names*, I, p. 249-268; AKANUMA, *Noms propres*, p. 24-32. Dans l'Aṅguttara, I, p. 24,*32* - 25,*3*, le

Ānanda répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi?

[*Ānanda en quête de lait.*]

Bienheureux, je me rappelle qu'un jour où le corps du Bienheureux manifestait quelque malaise *(glānya)* [76] et où il lui fallait du lait *(kṣīra)*, je m'étais habillé au matin *(pūrvāhṇe nivasya)* et, ayant pris le bol et la robe *(pātracīvaram ādāya)*, je m'étais rendu à Vaiśālī, dans la demeure d'une grande famille de brâhmanes *(brāhmaṇamahāśālakula)*; et là, debout sous le porche, je mendiais du lait [77]. À ce moment, le licchavi Vimalakīrti s'approcha de moi et, après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, il m'adressa ces paroles :

Buddha ne lui reconnaît pas moins de cinq primautés : *aggo bahussutānaṃ, satimantānaṃ, gatimantānaṃ, dhitimantānaṃ, upaṭṭhākānaṃ*.

C'est sous ce dernier aspect, comme assistant du Buddha, qu'il se présente ici :

Upasthāyakasūtra, dans Madhyama, T 26, no 33, k. 8, p. 471 *c* - 475 *a*; Vin. des Mūlasarv. dans W. W. ROCKHILL, *Life of the Buddha*, London, 1884, p. 88; Fo pao ngen king, T 156, k. 6, p. 155 *c* 22-25; Hien yu king, T 202, k. 8, p. 404 *b-c*; Tch'ou tch'ou king, T 730, p. 526 *a-b*; Vinayavibhāṣā, T 1440, k. 1, p. 504 *c* 12-15; Manorathapūraṇī I, p. 292-296; Comm. des Theragāthā dans *Psalms of the Brethren*, p. 350-352. La vingtième année de son ministère public, Śākyamuni, sentant l'âge venir, ressentit le besoin d'un serviteur qui lui serait attaché à demeure, et nomma Ānanda son assistant *(upasthāyaka)*. Avant d'accepter cette charge, le disciple y avait mis certaines conditions, et notamment ne jamais partager la nourriture et les vêtements du Buddha, ne pas l'accompagner chez les laïcs et avoir accès au Maître à toute heure du jour.

Ānanda remplit cette maison avec le plus grand dévouement durant les vingt-cinq ans qui précédèrent la mort du Buddha (Dīrgha, T 1, k. 3, p. 19 *c* 2-6; Upadeśa, T 1509, k. 2, p. 68 *a* 10; Sumaṅgalavilāsinī, II, p. 570,*12*).

[76] Selon K'ouei-ki (T 1782, k. 4, p. 1056 *a* 18), le Buddha souffrait d'un mal de dos, malaise fréquent chez lui : cf. Majjhima, I, p. 354,*24-25*; autres références dans NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 509 en note.

[77] Selon les vieux commentateurs, Houei-yuan (T 1776, k. 2, p. 459 *c* 19 sq.), Tche-yuan (T 1779, k. 7, p. 797 *b* 1 sq.) et Ki-tsang (T 1781, k. 3, p. 947 *c*), le Vimalakīrti se réfère ici à un épisode relaté dans un Sūtra paracanonique, le *Vatsasūtra*, dont il existe deux recensions : une recension courte traduite en chinois par Tche K'ien (ca 222-253) sous le titre de Tou tseu king = *Vatsasūtra (T 808); une recension longue traduite en chinois par Dharmarakṣa (ca 265-313) sous le titre de Jou kouang fo king = *Kṣīraprabhabuddhasūtra (T 809). Cf. Tch'ou san tsang ki tsi, T 2145, k. 2, p. 8 *b* 19; Tchong king mou lou, T 2146, k. 1, p. 118 *b* 1-2; T 2147, k. 2,

[*Homélie de Vim. sur la maladie du Buddha*[78].]

43. Révérend *(bhadanta)* Ānanda, pourquoi, dès le matin *(kalyam eva)*, es-tu, avec un bol *(pātra)*, sous le porche de cette maison?

p. 157 *c* 27-28; T 2148, k. 2, p. 192 *c* 11-12; Li tai san pao ki, T 2034, k. 6, p. 63 *a* 24; Ta t'ang nei tien lou, T 2149, k. 2, p. 234 *a* 2; T'ou ki, T 2151, k. 2, p. 353 *c* 13; K'ai yuan che kiao mou lou, T 2154, k. 2, p. 488 *a* 9; 494 *b* 18.

Selon la recension courte (T 808), le Buddha réside à Śrāvastī, au Jetavana, dans l'Anāthapiṇḍadārāma. Souffrant d'un « mal de vent », il envoie Ānanda quérir du lait chez un brâhmane des environs. Celui-ci possédait dans son étable une vache très méchante que nul ne pouvait approcher. Il invite Ānanda à aller la traire. Śakra déguisé en brâhmane s'offre à le remplacer. On annonce à la vache que, si elle consent à donner son lait, elle gagnera un mérite immense. La vache offre une partie de son lait et demande qu'on réserve l'autre pour son veau. Mais le veau qui avait entendu la requête offre sa part de lait au Buddha : il se contentera, dit-il, de manger de l'herbe et de boire de l'eau. Ānanda retourne auprès du Buddha et lui remet le lait. Le Maître lui expose alors le jātaka : Dans les temps anciens, la vache et le veau qui ne croyaient pas aux Sūtra du Buddha étaient tombés au rang d'animaux durant seize kalpa. Aujourd'hui qu'ils ont compris et entendu le nom du Buddha, ils ont conçu une pensée de bienveillance et lui ont donné leur lait. Dans les temps futurs, ils seront les disciples śramanes du buddha Maitreya et deviendront de grands arhat. Le veau, après sa mort, offrira au Buddha des bannières de soie, répandra des fleurs, brûlera des parfums, observera les Sūtra et la discipline. Au bout de vingt kalpa, il sera le tathāgata Kṣīraprabha « Éclat du lait » et sauvera tout le monde.

Le Vimalakīrtinirdeśa utilise manifestement ce Sūtra pour introduire sa section relative à Ānanda. Selon lui Ānanda, allant mendier son lait, aurait rencontré dans la demeure du brâhmane le bodhisattva Vimalakīrti et celui-ci lui aurait adressé une longue homélie sur la maladie du Buddha, maladie purement fictive et simple artifice salvifique.

Postérieurement, le Vatsasūtra (T 808) fut remanié en conséquence, et fit l'objet d'une nouvelle recension, beaucoup plus longue (T 809). On y retrouve (T 809, p. 754 *c* 23 - 755 *a* 12), presque textuellement, l'homélie de Vimalakīrti telle qu'elle figure dans le Vimalakīrtinirdeśa, et comme ce grand bodhisattva résidait à Vaiśālī, et non pas à Śrāvastī, on modifia la localisation du Sūtra : au lieu de dire, comme T 808, p. 754 *a* 4 : « Un jour, le Buddha résidait à Śrāvastī, au Jetavana, dans l'Anāthapiṇḍadārāma », le T 809, p. 754 *b* 19, dit : « Un jour, le Buddha se trouvait à Vaiśālī, chez le brahmacārin *Mo tiao* (Mahādeva?), sous l'arbre à musique ».

Le Vimalakīrtinirdeśa semble se placer chronologiquement entre la recension courte et la recension longue du Vatsasūtra.

78 Sur le problème tant discuté des maladies du Buddha, voir Appendice, **note V**.

Je lui répondis : Le corps du Bienheureux est atteint d'un malaise *(glānya)* et, comme il lui faut du lait *(kṣīra)*, je viens en chercher ici.

Vimalakīrti reprit :

Révérend Ānanda, ne dis pas cela.

Arrête, arrête *(tiṣṭha tiṣṭha)*, ô Révérend *(bhadanta)*. Ne fais pas de tels discours. Ne calomnie pas le Bienheureux; ne dénigre pas le Tathāgata par ces propos mensongers. Pourquoi?

Révérend Ānanda, le corps du Tathāgata *(tathāgatakāya)* est dur comme le diamant *(vajravat kaṭhinaḥ)*[79]. Il a brisé les relents de tous les mauvais dharma *(akuśaladharmavāsanā)*; il est pourvu de tous les bons dharma *(sarvakuśaladharmasamanvāgata)* : où donc *(kutra)* la maladie *(glānya)* naîtrait-elle? où donc la souffrance *(ātaṅka)* existerait-elle?

44. Révérend Ānanda, va-t'en sans répliquer et en silence *(anabhyākhyānena tūṣṇīṃbhāvena nivartaya)*. Que personne d'autre n'entende tes grossières paroles. Il ne faut pas que les très puissants fils des dieux *(mahaujaskā devaputrāḥ)* ni que les Bodhisattva venus des divers champs de Buddha *(buddhakṣetra)* puissent entendre ces paroles.

Révérend Ānanda, un roi cakravartin, qui ne possède que de petites racines de bien *(parīttakuśalamūlasamanvāgata)*, est exempt de maladies *(roga)*[80]. Alors, comment le Tathāgata, pourvu d'infinies racines de bien *(anantakuśalamūlasamanvāgata)*, de mérite *(puṇya)* et de savoir *(jñāna)*, serait-il malade? Cela est absolument impossible *(asthānam etat)*.

Révérend Ānanda, va-t'en vite et en silence pour ne pas nous faire honte *(hrepaṇa)*. Il ne faut pas que les Anyatīrthika, Caraka,

79 Voir ci-dessus, II, § 12, note 29.

80 Un mérite infime peut assurer de longues années de santé. Kumārajīva (T 1775, k. 3, p. 359 *b* 20) signale à ce propos le cas de l'arhat Vākula qui, à l'âge de 90 ans, ignorait encore ce qu'était la maladie, et qui, depuis 90 kalpa, jouissait du même privilège, simplement pour avoir offert jadis à un bhikṣu malade un fruit de harītakī. C'est là un épisode bien connu : cf. Vin. des Mūlasarv. dans *Gilgit Manuscripts*, III, part 1, p. 193, *7-8*; T 1448, k. 17, p. 82 *c*; Fo wou po ti tseu, T 199, p. 194 *b*; Upadeśa, T 1509, k. 22, p. 223 *c* 27-29; M. Hofinger, *Le Congrès du lac Anavatapta*, p. 228-229.

Parivrajaka, Nirgrantha et Jīvika[81] entendent tes grossières paroles. Ils se diraient : Fis donc *(aho bata)* ! le maître *(śāstṛ)* de ces gens : s'il est incapable de guérir ses propres maladies, comment donc pourrait-il guérir les maladies des autres? Pars donc en cachette, que personne ne t'entende[82].

81 On a rencontré plus haut (II, § 3) l'expression *carakapāṣaṇḍika* désignant les hérétiques errants. Ici la traduction tibétaine *gźan mu stegs can spyod pa daṅ kun tu rgyu daṅ gcer bu pa daṅ ḥtsho ba* suppose un original sanskrit *anyatīrthika-caraka-parivrajaka-nirgrantha-jīvika*, expression consacrée pour désigner l'ensemble des sectes hérétiques et que l'on rencontre, avec de légères variantes, dans le Lalitavistara, p. 2,*21*; 380,*12*; Sad. puṇḍarīka, p. 276,*2*; Śikṣāsamuccaya, p. 331,*11*; Mahāvastu, III, p. 412,*7*. H rend simplement l'expression par *Wai-tao P'o-lo-men*, c'est-à-dire *tīrthika-brāhmaṇa*.

Concernant les anciennes sectes hérétiques, voir encore l'énumération de l'Aṅguttara, III, p. 276,*31*.

82 Tels qu'ils se présentent ici selon la traduction tibétaine et la version chinoise de H, les paragraphes 43 et 44 sont rendus de manière identique par Kumārajīva dans sa traduction du Vimalakīrtinirdeśa, T 475, k. 1, p. 542 *a* 5-16. Mais les mêmes paragraphes apparaissent sous une recension beaucoup plus longue dans une citation de l'Upadeśa, T 1509, k. 9, p. 122 *a* 27 - *b* 13, traduit, lui aussi, par Kumārajīva :

Vim. — Pourquoi, dès le matin, es-tu ici avec ton bol?

Ān. — Le Buddha est un peu malade; il lui faudrait du lait; c'est pourquoi je suis venu ici.

Vim. — Arrête, arrête, ô Ānanda. Ne calomnie pas le Tathāgata. Le Buddha qui est bienheureux a dépassé tous les mauvais dharma *(sarvākuśaladharmasamatikrānta)*. Quelle maladie pourrait-il avoir? Prends garde que les hérétiques entendent une parole aussi grossière : ils mépriseraient le Buddha et diraient : « Le Buddha incapable de guérir sa propre maladie peut-il guérir les autres? »

Ān. — Ce n'est pas ma pensée. Personnellement j'ai reçu un ordre du Buddha, et il faut du lait.

Vim. — Cet ordre du Buddha est un artifice salvifique *(upāya)* : au temps des cinq corruptions *(pañcakaṣāyakāla)*, il recourt à cette fiction pour sauver tous les êtres. Quand, dans les générations futures, des bhikṣu malades iront demander aux laïcs *(avadātavasana)* des bouillons et des médicaments *(bhaiṣajya)* et que les laïcs leur diront : « Vous ne pouvez pas vous guérir vous-mêmes, comment pourriez-vous guérir les autres? », les bhikṣu pourront répliquer : « Si notre grand maître lui-même fut sujet aux maladies, comment donc ne serions-nous pas malades, nous dont le corps est pareil au sénevé *(sarṣapa)*? » Ainsi les laïcs offriront aux bhikṣu des bouillons et des médicaments, et les bhikṣu, jouissant de la paix *(kṣema)* et de la tranquillité, pratiqueront le Chemin. Si des ṛṣi hérétiques, par des plantes médicinales *(oṣadhi)* et des formules *(mantra)*, peuvent chasser les maladies des autres hommes, comment donc le Tathāgata qui est omniscient *(sarvajña)* serait-il incapable de chasser ses propres maladies? Tais-toi donc et prends ce lait dans ton bol. Prends garde que les impies ne l'apprennent.

En présence de variantes aussi considérables, on peut se demander si l'auteur de l'Upadeśa n'a pas cité de mémoire le Vimalakīrtinirdeśa non sans y ajouter de son cru ou, ce qui est plus probable, si dès l'époque de Kumārajīva, ne circulaient pas des versions très différentes du Vimalakīrtinirdeśa.

De plus il est assez étrange que Kumārajīva transcrive toujours le nom de Vimalakīrti par *Wei mo kie* dans sa traduction du Vimalakīrtinirdeśa, mais par *P'i mo lo kie* dans sa traduction de l'Upadeśa. Mais on sait que les bibliographes tendaient à attribuer à Kumārajīva des traductions qui n'étaient pas de lui (cf. P. DEMIÉVILLE, dans *L'Inde Classique*, II, p. 416).

45. Révérend Ānanda, le corps du Tathāgata, c'est le corps de la loi *(dharmakāya)* et non pas un corps mêlé à des excréments : ce n'est pas un corps qu'on puisse guérir par des aliments *(āhāra)*. Le corps du Tathāgata est un corps supramondain *(lokottarakāya)* qui dépasse tous les dharma mondains *(sarvalokadharmasamatikrānta)*. Le corps du Tathāgata est un corps pur *(anāsravakāya)*[83], à l'écart de toutes les impuretés *(āsrava)*. Le corps du Tathāgata est un corps inconditionné *(asaṃskṛtakāya)*, à l'écart de tous les conditionnés *(saṃskṛta)*. Il échappe à toute énumération *(saṃkhyā)*; en lui, toutes les énumérations sont éternellement apaisées *(nityaśānta)*. Révérend Ānanda, vouloir qu'un tel corps soit malade, c'est sot et invraisemblable.

[*La voix du Ciel.*]

46. Lorsque j'eus entendu ces paroles, je me demandai si, tout en étant si proche du Bienheureux[84], je ne l'avais pas mal entendu et mal compris, et j'étais tout honteux *(hrīta)*.

A ce moment, j'entendis une voix qui venait du ciel *(antarīkṣān nirghoṣam aśrauṣam)*[85] et qui disait : Ānanda, ce que le maître de maison *(gṛhapati)* te dit est bien vrai : le vrai corps du Bienheureux est véritablement exempt de maladies. Toutefois, comme le Bienheureux

83 Leçon de K et H; la version tibétaine présente une variante : *de bźin gśegs paḥi sku la gnod pa med de* : « le corps du Tathāgata n'a pas de tourments ».

84 Ānanda était proche du Buddha en sa qualité d'*upasthāyaka*.

85 L'audition de voix célestes — voix des *antarīkṣa deva* — est courante dans les textes du Mahāyāna : cf. Lalitavistara, p. 266,*1*; 401,*1*; Aṣṭasāh., p. 442,*7*; Sad. puṇḍarīka, p. 69,*12*; 379,*10*; 389,*5*; 390,*1*; ci-dessous, III, § 63; XII, § 9.

est apparu à l'époque des cinq corruptions *(pañcakaṣāyakāla)* [86], il manifeste ces choses pour discipliner *(vinayanārtham)* les êtres pauvres *(daridra)*, souffrants *(duḥkhita)* et de mauvaise conduite *(duścarita)*. Donc, ne sois pas honteux, ô Ānanda; emporte ce lait et retourne-t-en.

47. Voilà comment, Bienheureux, le licchavi Vimalakīrti répond aux questions *(praśnān vyākaroti)*. Et moi, entendant ce saint homme parler si éloquemment, je ne sus que dire, je gardai le silence et ne répliquai rien. C'est pourquoi, Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme sur sa maladie.

*

48. De la même manière les cinq cents Śrāvaka, incapables (d'aller interroger Vimalakīrti), relatèrent au Bienheureux leur propre aventure *(svanidāna)* et lui rapportèrent toutes les conversations *(kathā)* qu'ils avaient eues avec le licchavi Vimalakīrti.

De la même manière le Bienheureux invita l'un après l'autre les cinq cents grands disciples Śrāvaka à se rendre auprès de Vimalakīrti pour l'interroger sur sa maladie. Mais ces Śrāvaka, chacun en particulier, relatèrent au Buddha leurs propres aventures *(svanidāna)*, rapportèrent les paroles du saint homme Vimalakīrti, et tous se déclarèrent incapables d'aller l'interroger sur sa maladie.

[11. *Maitreya et la prédiction.*]

49. Alors le Bienheureux dit au bodhisattva mahāsattva Maitreya [87]: Maitreya, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

[86] Les cinq corruptions concernant respectivement la durée de vie *(āyus)*, la vue fausse *(dṛṣṭi)*, la passion *(kleśa)*, l'être *(sattva)* et la période cosmique *(kalpa)* : cf. Lalitavistara, p. 248,*13*; 257,*21*; Sad. puṇḍarīka, p. 43,*4*; 56,*8*; 58,*11*; Bodh. bhūmi, p. 15,*3*; 252,*17*; Śikṣāsamuccaya, p. 60,*14*; Mahāvyutpatti, no 2335-40.

[87] Après avoir essuyé le refus de dix Śrāvaka, le Buddha s'adresse maintenant à trois Bodhisattva dont le premier et le plus célèbre est Maitreya. On trouvera dans LAMOTTE, *Histoire*, p. 775-788, une esquisse de l'énorme littérature consacrée à ce Bodhisattva par les deux Véhicules.

Maitreya était un Bodhisattva de la 8e terre, l'*acalā*, encore appelée terre sans recul *(avaivartikā bhūmiḥ)*, lorsque Śākyamuni lui donna la prédiction (voir ci-dessous Appendice, note III, *in fine*) : « Lorsque la vie des hommes aura une durée de 84.000 ans, le Seigneur Maitreya naîtra dans le monde, saint et parfaitement illuminé ».

Le bodhisattva Maitreya répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi? Bienheureux, je me rappelle qu'un jour, avec le fils des dieux *(devaputra)* Saṃtuṣita [88] et les autres fils des dieux de la famille des Tuṣita *(tuṣitakuladevaputra)*, j'avais un entretien pieux *(dhārmī kathā)* concernant la terre sans recul *(avaivartikā bhūmiḥ)* des Bodhisattva Mahāsattva, lorsque le licchavi Vimalakīrti s'approcha et, après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, me fit ces paroles :

[*Discours de Vim. sur la prédiction* [89].]

50. Révérend Maitreya, le Bienheureux t'a prédit qu'après une naissance seulement tu parviendras à la suprême et parfaite illu-

Successeur direct de Śākyamuni, Maitreya réside actuellement dans le ciel des Tuṣita, séparé seulement par une naissance de l'accession à la suprême et parfaite illumination. De là son titre de Bodhisattva *ekajātipratibaddha* « lié à une seule renaissance », expression rendue en tibétain par *skye ba gcig gis thogs pa*, et en chinois par *yi-cheng-pou-tch'ou* 一生補處 (traduction de Tche K'ien et de Kumārajīva) ou *yi-cheng-so-hi* 一生所繫 (traduction de Hiuan-tsang).

La Prajñāpāramitā (Pañcaviṃśati, p. 62,*14* - 63,*5*; Śatasāh., p. 270,*9* - 271,*3*) définit clairement cette épithète : *santi bodhisattvā mahāsattvā ekajātipratibaddhā ye prajñāpāramitāyāṃ caranta upāyakauśalyena catvāri dhyānāni samāpadyante yāvad apraṇihitasamādhiṃ samāpadyante. na ca teṣāṃ vaśena gacchanti saṃmukhībhūtāṃś ca buddhān bhagavata ārāgayitvā tatra brahmacaryaṃ caritvā punar eva tuṣitānāṃ devānāṃ sabhāgatāyai upapadyante. te tatra yāvad āyus tiṣṭhanti. te tatra yāvad āyuḥ sthitvā ahīnendriyāḥ smṛtimantaḥ saṃprajānanto anekair devakoṭīniyutaśatasahasraiḥ parivṛtāḥ puraskṛtā ihopapattiṃ darśayitvā nānābuddhakṣetreṣv anuttarāṃ samyaksaṃbodhiṃ abhisaṃbudhyante.*

[88] Comme tous les Buddha avant leur dernière naissance, Maitreya réside dans le ciel des Tuṣita, quatrième classe des dieux du *kāmadhātu*. Le roi de ces dieux est connu sous le nom de Saṃtuṣita : cf. Dīgha, I, p. 218,*15*; Aṅguttara, IV, p. 243,*1*; Jātaka, I, p. 48,*16*; 81,*11*; Upadeśa, T 1509, k. 54, p. 443 *b* 17. Il dépasse ses compagnons par dix supériorités, durée de vie, beauté, etc. (Aṅguttara, IV, p. 243,*1-4*; Dīgha, III, p. 146,*3-7*).

[89] La prédiction *(vyākaraṇa)* tient une grande place dans les productions tardives du Tipiṭaka pāli et dans la littérature postcanonique en sanskrit. Le Buddha ne s'étend plus en longs sūtra dogmatiques, d'une technique poussée, mais intervient fréquemment pour révéler à ses auditeurs leurs actions passées ou leur annoncer leurs futures renaissances. Ces prédictions qui se déroulent selon un cérémonial arrêté, sont fréquentes dans l'Avadānaśataka. I, p. 4-7; 10-12; 19-22, etc.; le Divyāvadāna, p. 67-69; 138-140; 265-267·

mination *(tvam ekajātipratibaddho bhagavatā vyākṛto 'sy anuttarā-*

366-368; 568-570) et le Vin. des Mūlasarvāstivādin T 1442, k. 46, p. 879 *a-c*; T 1448, k. 8, p. 36 *a-b*) :

Le Buddha sourit. Or c'est une règle que, quand les Buddha viennent à sourire, s'échappent de leur bouche des rayons de lumière bleus, jaunes, rouges et blancs; les uns descendent, les autres montent. Ceux qui descendent se rendent au fond des enfers, et selon le cas rafraîchissent ou réchauffent les damnés, qui se métamorphosent en deva. Les rayons qui s'élèvent pénètrent dans les vingt-trois sphères célestes, et les dieux, saisis d'admiration, s'écrient :

« Commencez, sortez de la maison; appliquez-vous à la loi du Buddha; anéan-
» tissez l'armée de la mort, comme un éléphant renverse une hutte de roseaux.
« Celui qui marchera sans distraction sous la discipline de cette loi, échap-
» pant à la naissance et à la révolution du monde, mettra un terme à la
» douleur ».

Ensuite les rayons, après avoir enveloppé le trichiliomégachiliocosme, reviennent au Bienheureux par derrière. Si le Buddha désire expliquer une action accomplie dans un temps passé, les rayons viennent disparaître dans son dos. Si c'est une action future qu'il veut prédire, ils disparaissent dans sa poitrine. Selon qu'il prédit une naissance en enfer, parmi les animaux, parmi les Preta, parmi les hommes, parmi les rois Bālacakravartin, parmi les rois Cakravartin ou parmi les Deva, les rayons disparaissent respectivement sous la plante de ses pieds, dans son talon, dans son gros orteil, dans son genou, dans la paume de sa main gauche, dans la paume de sa main droite, ou finalement dans son nombril. S'il veut prédire à quelqu'un qu'il aura la bodhi d'un Śrāvaka, ils disparaissent dans sa bouche; si c'est la bodhi d'un Pratyekabuddha, ils disparaissent dans ses oreilles; si c'est l'*anuttarā samyaksaṃbodhiḥ* ils disparaissent dans sa protubérance cranienne.

Ānanda demande alors au Buddha la raison de son sourire et du retour des rayons : « Non, ce n'est pas sans motif que les Victorieux, qui ont triomphé de l'ennemi, qui sont exempts de légèreté, qui ont renoncé à l'orgueil et au découragement, et qui sont la cause du bonheur du monde, laissent voir un sourire semblable aux filaments jaunes du lotus ... ».

Le Buddha lui répond qu'en effet son sourire n'est pas sans motif et que telle personne, en raison d'une pensée qu'elle a conçue ou d'une offrande qu'elle a faite, ira vers telle ou telle naissance ou même deviendra, dans le monde, un Buddha parfaitement accompli sous un nom déterminé.

Les textes du Grand Véhicule comme le Śūraṃgamasamādhisūtra, T 642, k. 2, p. 638 *c* - 639 *b* (cf. P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, p. 141-142), le Sūtrālaṃkāra, p. 166,*9*, et la Bodh. bhūmi, p. 290,*6-7*, distinguent quatre sortes de *vyākaraṇa* : 1. la prédiction conférée au *gotrastha* qui n'a pas encore conçu la pensée de la Bodhi *(anutpāditacittavyākaraṇa)*; 2. la prédiction conférée à celui qui vient de concevoir la pensée de la Bodhi *(utpāditacittavyākaraṇa)*; 3. la prédiction secrète, connue de l'assemblée, mais ignorée de l'intéressé *(asamakṣavyākaraṇa* ou *viparokṣāvasthita)*; 4. la prédiction publique faite en présence de l'intéressé *(saṃmukhapudgalavyākaraṇa)*.

Le *vyākaraṇa* par excellence est conféré dans la 8e terre, l'*acalā* ou *avaivartikā bhūmiḥ*, au Bodhisattva en possession de l'*anutpattikadharmakṣānti* (cf. ci-dessous, Appendice, note III, *in fine*).

Mais le *vyākaraṇa* n'a qu'une valeur provisoire et est incompatible en droit avec le dogme du *pudgalanairātmya*.

Upadeśa, T 1509, k. 38, p. 336 *b* 24 - *c* 3 : « Le Bodhisattva n'est qu'un nom *(nāmamātra)* ... Mais, dans la loi du Buddha, il y a deux sortes de vérités : 1. la vérité d'expérience *(saṃvṛtisatya)*, 2. la vérité vraie *(paramārthasatya)*. C'est en vérité d'expérience qu'on dit que l'être *(sattva)* existe; en vérité vraie, on dit qu'il n'existe pas. Il y a deux sortes de gens : ceux qui connaissent les caractères du nom *(nāmalakṣaṇa)* et ceux qui ne les connaissent pas. Ainsi quand l'armée détermine le mot de passe, certains le connaissent, d'autres ne le connaissent pas ».

Tous les textes sont d'avis que, l'être n'existant pas, toute prédiction à son sujet est dépourvue de signification :

Aṣṭasāh., p. 800,*12-17* : *nāhaṃ bhagavaṃs taṃ dharmaṃ samanupaśyāmi yo dharmo vyākṛto vyākariṣyate vyākariyate vānuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau. tam apy ahaṃ bhagavan dharmaṃ na paśyāmi yo dharmo 'bhisaṃbudhyate yo dharmo 'bhisaṃboddhavyo yena vā dharmeṇābhisaṃbudhyate* : « Je ne vois aucun dharma qui ait été prédit, sera prédit ou soit prédit à la suprême et parfaite illumination; je ne vois aucun dharma arrivant à l'illumination, devant arriver à l'illumination ou par quoi arriver à l'illumination ».

Pañcaviṃśati, p. 58,*20* - 59,*14* : Parmi les efforts déployés par le Bodhisattva, l'effort consacré à la vertu de sagesse est défini le meilleur *(agra)* ... Pourquoi? Parce que l'effort suprême est l'effort consacré à la vertu de sagesse, à la vacuité *(śūnyatā)*, au sans-caractère *(ānimitta)*, à la non prise en considération *(apraṇihita)*. Le Bodhisattva qui s'efforce de la sorte doit être tenu pour objet de la prédiction *(vyākṛta)* et proche de la prédiction *(āsannībhūto vyākaraṇasya)*. En s'efforçant de la sorte, il fera le bien d'êtres innombrables et incalculables, et pourtant il ne songera jamais : « Les Buddha bienheureux me donneront la prédiction », ou « Je suis proche de la prédiction », ou « Je purifierai le champ du Buddha », ou « Je ferai mûrir les êtres », ou encore « Après avoir obtenu la suprême et parfaite illumination, je ferai tourner la roue de la loi ». Pourquoi? Parce qu'il n'isole pas l'élément de la loi *(dharmadhātuṃ na viviktīkaroti)* et parce qu'il ne voit aucun dharma distinct de l'élément de la loi *(na dharmadhātor anyadharmaṃ samanupaśyati)* qui puisse pratiquer la perfection de sagesse ou auquel les Buddha bienheureux pourraient prédire la suprême et parfaite illumination. Pourquoi? Quand le Bodhisattva exerce la perfection de sagesse, la notion d'être *(sattvasaṃjñā)* ne se produit pas en lui. En effet l'être ne naît absolument pas *(atyantatayā sattvo notpadyate)*, ne périt absolument pas *(na nirudhyate)* parce qu'il a pour loi la non-naissance et la non-destruction *(anutpādānirodhadharmatvāt)*. Qui est sans naissance ni destruction, comment pratiquerait-il la perfection de sagesse?

Dans le Ratnakūṭa, T 310, k. 28, p. 154 *c* 8, le Buddha déclare : « Fils de famille, quand je prédis aux Śrāvaka qu'ils obtiendront la suprême et parfaite illumination, cela n'est pas exact ».

Le même point de vue est adopté ici par Vimalakīrti. Le Buddha, dit-on,

yāṃ samyaksaṃbodhau) [90]. A propos de quelle naissance *(jāti)* as-tu reçu cette prédiction *(vyākaraṇa)*? est-ce la naissance passée *(atīta)*, future *(anāgata)* ou présente *(pratyutpanna)*? Si c'est la naissance passée, elle est déjà détruite *(kṣīṇa)*; si c'est la naissance future, elle n'est pas encore venue *(ananuprāpta)*; si c'est la naissance présente, elle est sans support *(asthāna)* car le Bienheureux a dit : « C'est ainsi, ô moine, qu'en un unique instant, vous naissez, vous vieillissez, vous mourez, vous passez et vous renaissez » *(kṣaṇe tvaṃ bhikṣu jāyase jīryase mriyase cyavase upapadyase)* [91]. C'est donc en ne naissant pas que tu as obtenu la prédiction.

Mais la non-naissance *(anutpāda)*, c'est l'entrée dans la détermination absolue de l'acquisition du bien suprême *(niyāmāvakrānti)* [92]. Ce qui n'est pas né *(ajāta)*, ce qui est déjà entré dans la dite détermination *(avakrāntaniyāma)* n'est pas l'objet d'une prédiction *(na vyākṛtaḥ)* et n'arrive pas à la suprême illumination *(nābhisaṃbudhyate)*.

51. Comment donc, ô Maitreya, recevrais-tu la prédiction? serait-ce en vertu de la naissance de la manière d'être *(tathatotpāda)* ou en vertu de la destruction de la manière d'être *(tathatānirodha)*?

a prédit à Maitreya qu'après une dernière naissance il atteindrait la bodhi. Mais autant d'affirmations, autant de non-sens.

1. La prédiction concerne l'existence future. Mais la distinction entre passé, présent et futur ne tient pas. Sur la réfutation des trois temps, cf. Madh. vṛtti, p. 382-389; tr. J. DE JONG, *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, Leiden, 1949, p. 37-43.

2. Maitreya, objet de la prédiction, n'est pas né et se confond avec l'universelle Tathatā qui est non-naissance *(anutpāda)* et non-destruction *(anirodha)*; il ne se prête par conséquent à aucune prédiction.

Si Maitreya est, en vertu de cette Tathatā, originellement illuminé et parinirvāné, tous les êtres le sont en même temps que lui. Maitreya ne jouit d'aucun privilège.

3. La Bodhi prédite à Maitreya est une simple absence, une notion de contenu purement négatif. Elle ne peut donc être acquise par personne.

[90] Cf. Sad. puṇḍarīka, p. 307,*11* : *eṣa Maitreyo nāma bodhisattvo mahāsattvo bhagavataḥ Śākyamuner anantaraṃ vyākṛto 'nuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau.*

[91] Parole du Buddha, citée comme telle, dans le Commentaire du Suttanipāta, p. 78 : *khandesu jāyamānesu jīyamānesu mīyamānesu ca khaṇe khaṇe tvaṃ bhikkhu jāyase ca jīyase ca mīyase ca.*

Voir aussi Dīgha, II, p. 30,*26*; Saṃyutta, II, p. 5,*10*; 10,*3* : *kicchaṃ vatāyaṃ loko āpanno, jāyati ca jīyati ca mīyati ca cavati ca uppajjati ca.*

Mahāvadāna sanskrit, p. 134; Lalitavistara, p. 346,*1-2* : *kṛcchraṃ batāyaṃ loka āpanno yad uta jāyate 'pi jīryate mriyate cyavate upapadyate.*

[92] Sur le *niyāma*, voir ci-dessus, I, § 13, note 65.

Mais la manière d'être qui est sans naissance *(anutpanna)* et sans destruction *(aniruddha)*, ne naît pas *(notpadyate)* et n'est pas détruite *(na nirudhyate)* [93].

Si c'est en vertu de la naissance de la manière d'être que tu reçois la prédiction, la manière d'être n'a pas de naissance. Si c'est en vertu de la destruction de la manière d'être que tu reçois la prédiction, la manière d'être n'a pas de destruction. Ce qui est sans naissance *(anutpāda)* et sans destruction *(anirodha)* ne comporte, en bonne logique *(nyāya)*, aucune prédiction.

La manière d'être de tous les êtres *(sarvasattvatathatā)*, la manière d'être de tous les dharma *(sarvadharmatathatā)*, la manière d'être de tous les saints *(sarvāryatathatā)*, c'est aussi ta manière d'être à toi, ô Maitreya. Si donc tu reçois la prédiction, tous les êtres, eux aussi, reçoivent cette même prédiction. Pourquoi? Parce que la manière d'être n'est pas constituée par la dualité *(dvayaprabhāvita)*, n'est pas constituée par la multiplicité *(nānātvaprabhāvita)*. Révérend Maitreya, au moment où tu arriveras à la suprême et parfaite illumination *(anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbhotsyase)*, à ce moment tous les êtres, eux aussi, arriveront à cette même illumination *(evaṃrūpāṃ bodhim abhisaṃbhotsyante)*. Pourquoi? Parce que cette illumination *(bodhi)* est déjà acquise *(anubuddha)* par tous les êtres. Révérend Maitreya, au moment où tu seras dans le Nirvāṇa complet *(parinirvṛta)*, à ce moment tous les êtres seront eux aussi, dans le Nirvāṇa complet. Pourquoi? Parce qu'il n'y a pas un seul être qui ne soit déjà parinirvâné. Le Tathāgata a dit que la vraie manière d'être *(tathatā)*, c'est le Parinirvāṇa [94]. Voyant que tous les êtres sont originellement apaisés *(ādiśānta)* et parinirvânés, le Buddha a dit que la vraie manière d'être, c'est le Parinirvāṇa [95].

[93] Sur la Tathatā qui est absence de nature propre *(niḥsvabhāvatā)*, sans naissance, ni destruction, égale chez tous, voir l'Introduction, p. 47-51.

[94] Sur les synonymes de la Tathatā, voir l'Introduction, p. 50-51.

[95] Spéculations mādhyamika sur une formule célèbre proposée par les Mahāyānasūtra *(yathoktaṃ Vaipulye)* :

a. Ratnameghasūtra, dans Madh. vṛtti, p. 225,*9*, et Subhāṣitasaṃgraha (Muséon, 1903, p. 394,*13*) :

ādiśāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva ca nirvṛtāḥ,
dharmās te vivṛtā nātha dharmacakrapravartane.

b. Saṃdhinirmocana, VII, § 1; Abhidharmasamuccaya (éd. V. V. GOKHALE, Journ. Bombay Branch R.A.S., XXIII, 1947, p. 35,*15-20*; éd. P. PRADHAN, p. 84,*11-19*) :

Donc, ô Maitreya, ne tente pas, ne trompe pas ces fils des dieux *(devaputra)* par tes discours.

[*Homélie de Vim. sur l'illumination* [96].]

52. De la bodhi, personne ne s'approche ni ne s'écarte. Fais donc en sorte, ô Révérend Maitreya, que ces fils des dieux *(devaputra)* rejettent ces vues imaginaires *(saṃkalpadṛṣṭi)* concernant la bodhi.

La bodhi n'est pas attestée *(abhisaṃbuddha)* par le corps *(kāya)* et n'est pas attestée par la pensée *(citta)*.

La bodhi est l'apaisement de toutes les marques *(sarvanimittopaśānti)*.

La bodhi est destruction *(nirodha)*, parce qu'en elle les marques *(nimitta)* de tous les êtres *(sattva)* et de tous les dharma sont entièrement détruites *(niruddha)*.

La bodhi est sans affirmation gratuite *(samāropa)* [97] concernant tous les objets *(ālambana)*.

La bodhi est sans affirmation gratuite *(samāropa)* parce qu'elle n'affirme rien sur aucun objet *(ālambana)*.

La bodhi est le non-fonctionnement de toute réflexion *(sarvamanasikārāpracāra)*

La bodhi est non-fonctionnement *(apracāra)*, car tous les vains bavardages *(prapañca)* et toutes les réflexions *(manasikāra)* n'y fonctionnent pas.

La bodhi est la coupure de toutes les sortes de vues fausses *(sarvadṛṣṭigatapariccheda)*.

La bodhi est l'éternelle coupure *(pariccheda)* parce que toutes les sortes de vues fausses *(dṛṣṭigata)* y sont définitivement coupées.

La bodhi est le rejet de toutes les imaginations *(sarvaparikalpatyāga)*.

Le bodhi est rejet *(tyāga)* parce que toutes les croyances *(grāha)* y sont rejetées.

La bodhi est exempte de mouvement *(iñjita)*, d'inquiétude *(cintanā)* et d'agitation *(utkṣepa)*.

La bodhi est sans entrave *(bandhana)* parce qu'elle est exempte de mouvement *(iñjita)* et d'agitation *(utkṣepa)*.

niḥsvabhāvāḥ sarvadharmā anutpannāḥ sarvadharmā aniruddhā ādiśāntāḥ prakṛtiparinirvṛtāḥ.

c. Sūtrālaṃkāra, XI, v. 51; Saṃgraha, p. 128-129 :

niḥsvabhāvatayā siddhā uttarottaraniśrayāt,
anutpādānirodhādiśāntaprakṛtinirvṛtiḥ.

d. Gauḍapāda, IV, 93 :

ādiśāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva sunirvṛtāḥ.

96 Par une série de paradoxes, Vimalakīrti expose ici le point de vue mahâyâniste sur la *bodhi* sans contenu. Voir à ce sujet l'Appendice, note VI : Prajñā et Bodhi dans la perspective des deux Véhicules.

97 Sur *samāropa*, cf. ci-dessus, III, § 6, n. 17; VIII, § 6.

La bodhi est le non-fonctionnement de tous les vœux *(praṇidhānāpravṛtti)*.

La bodhi est apaisement *(upaśānti)* parce que toutes les imaginations *(vikalpa)* y sont apaisées *(upaśānta)*.

La bodhi est vaste *(vipula)* car ses larges vœux *(praṇidhāna)* sont insondables *(duravagāha)*.

La bodhi est exemption et détachement de toutes les croyances *(grāha)*.

La bodhi est pacifique *(akalaha)* parce qu'elle rejette toute adhésion *(abhiniveśa)* et toute querelle *(vivāda)*.

La bodhi a pour établissement *(sthāna, vihāra)* l'élément de la loi *(dharmadhātu)*.

La bodhi est bien établie *(supratiṣṭhita)* parce qu'elle s'appuie sur l'élément de la loi *(dharmadhātu)*.

La bodhi est conforme à la manière d'être *(tathatānvaya)*.

La bodhi est conformité *(anvaya)* parce qu'elle est conforme à la vraie manière d'être *(tathatā)*.

La bodhi est non-dualité *(advaya)* parce qu'il n'y a ni esprit *(manas)* ni objet de pensée *(dharma)*.

La bodhi est non-dualité *(advaya)* parce que tout dharma qualifié *(viśiṣṭadharma)* en est exclu.

La bodhi est fondée sur la pointe du vrai *(bhūtakoṭi)* [98].

La bodhi est fondée parce qu'elle est fondée *(sthita)* sur la pointe du vrai *(bhūtakoṭi)*.

La bodhi est égale *(sama)* car elle est pareille à l'espace *(ākāśasama)*.

La bodhi est égale *(sama)* parce que tous les éléments *(dhātu)*, depuis l'œil *(cakṣus)* et la couleur *(rūpa)* jusqu'à l'esprit *(manas)* et aux dharma, sont tous égaux *(sama)* et pareils à l'espace *(ākāśasama)*.

La bodhi étant sans origine *(utpāda)*, disparition *(vyaya)*, durée *(sthiti)* ni modification *(anyathātva)* [99] est inconditionnée *(asaṃskṛta)*.

La bodhi est inconditionnée *(asaṃskṛta)* parce qu'elle est absolument dépourvue d'origine *(utpāda)*, de durée *(sthiti)* de modification *(anyathātva)* et de disparition *(vyaya)*.

La bodhi est le savoir complet *(parijñā)* des pensées *(citta)*, des conduites *(carita)* et des dispositions *(āśaya)* de tous les êtres.

La bodhi est savoir complet *(parijñā)* parce qu'elle connaît à fond les pensées *(citta)* et les conduites *(carita)* de tous les êtres.

98 Sur les synonymes de la Tathatā, voir Introduction, p. 50-51; ci-dessus, III, § 6, note 15.

99 Il s'agit des trois ou quatre caractères du conditionné *(saṃskṛtalakṣaṇa)* : cf. Kośa, II, p. 222.

La bodhi n'a pas les bases de la connaissance *(āyatana)* pour portes.

La bodhi, exempte des passions de la réincarnation *(pratisaṃdhikleśa)* et de tous leurs relents *(vāsanā)*, est sans mélange *(asaṃsṛṣṭa)*.

La bodhi, qui n'est ni quelque part *(sthāna)* ni nulle part *(asthāna)*, ne se trouve ni ici *(na deśastha)* ni là *(na pradeśastha)*. La bodhi, qui est sans enveloppement *(paryutthāna)*, ne repose pas sur la manière d'être *(tathatā)* [100].

La bodhi n'est qu'un nom *(nāmamātra)* et ce nom même est immobile *(acala)*.

La bodhi exempte de prise et de rejet *(āyūhaniryūhavigata)* [101] est sans « vague » *(ataraṅga)* [102].

La bodhi qui est non-fonctionnement *(apravṛtti)* est pure par nature *(svabhāvapariśuddha)*.

La bodhi est sans porte *(dvāra)* parce qu'elle est sans rapport avec les six bases internes de la connaissance *(ādhyātmika āyatana)*.

La bodhi est sans mélange *(asaṃsṛṣṭa)* parce qu'elle est définitivement exempte de toutes les passions *(kleśa)* et des relents de la réincarnation *(pratisaṃdhivāsanā)*.

La bodhi est sans localisation *(asthāna)* parce que, dans la vraie manière d'être *(tathatā)*, toute localisation est écartée. La bodhi est sans résidence *(avihāra)* parce qu'elle n'est visible nulle part.

La bodhi n'est qu'un nom *(nāmamātra)* car ce nom de bodhi est sans emploi *(anābhoga)*.

La bodhi est sans vague *(ataraṅga)* parce que toute prise *(āyūha)* et rejet *(niryūha)* sont écartés.

La bodhi est non-agitation *(anutkṣepa)* parce qu'elle est éternellement pure par elle-même *(svabhāvapariśuddha)*.

La bodhi est bien apaisée *(praśānta)*

100 La bodhi est conforme à la manière d'être, ainsi qu'il a été dit plus haut, mais elle ne repose pas sur la manière d'être. Voir plus loin, VI, § 6, le passage relatif à l'absence de base *(apratiṣṭhāna)*. — K dit simplement : « La bodhi est sans localisation *(asthāna)*, car elle est sans figure *(saṃsthāna)* ni couleur *(rūpa)* ».

101 Le tibétain *blaṅ ba daṅ dor ba med pa* rend l'expression sanskrite *āyūhaniryūhavigata* que l'on retrouvera plus loin, III, § 73, et qui se rencontre également dans le Laṅkāvatāra, p. 80,*7*; 115,*15*. Cf. D. T. Suzuki, *Index to the Laṅkāvatāra*, Kyōto, 1934, p. 41.

102 Sur *taraṅga*, voir ci-dessus, III, § 6, note 13. — Cf. Laṅkāvatāra, p. 127,*12* :

yathā kṣīṇe mahā-oghe taraṅgāṇām asaṃbhavaḥ,
tathā vijñānavaicitryam niruddhaṃ na pravartate.

La bodhi est lumière *(ābhāsa)* et naturellement pure *(prakṛtiviśuddha)*.

La bodhi est sans préhension *(grāha)* et n'a absolument pas d'objet *(ālambana)*.

La bodhi qui pénètre l'égalité de tous les dharma *(sarvadharmasamatā)* est indifférenciée *(abhinna)*.

La bodhi qui est sans exemple *(udāharaṇa)* est incomparable *(anupama)*.

La bodhi étant très difficile à comprendre *(duranubodha)* est subtile *(aṇiman)*.

La bodhi ayant nature d'espace *(ākāśasvabhāva)* est omniprésente *(sarvatraga)*.

Cette bodhi ne peut être attestée *(abhisaṃbuddha)* ni par le corps *(kāya)* ni par la pensée *(citta)*. Pourquoi? Le corps est pareil à l'herbe *(tṛṇa)*, à l'arbre *(vṛkṣa)*, au mur *(bhitti)*, au chemin *(mārga)* et au reflet *(pratibhāsa)*. Quant à la pensée, elle est immatérielle *(arūpin)*, invisible *(anidarśana)*, sans sup-

parce qu'elle est originellement pure *(ādiśuddha)*.

La bodhi est lumière *(ābhāsa)* parce qu'elle est naturellement sans mélange *(prakṛtyasaṃsarga)*.

La bodhi est sans préhension *(grāha)* car elle est dépourvue de tout objet de perception *(adhyālambana)* [103].

La bodhi est indifférenciée *(abhinna)* parce qu'elle pénètre *(avabodha)* l'égalité de tous les dharma *(sarvadharmasamatā)*.

La bodhi est incomparable *(anupama)* parce qu'elle est sans exemple *(udāharaṇa)*.

La bodhi est subtile *(aṇiman)* parce qu'elle est très difficile à comprendre *(duranubodha)*.

La bodhi est omniprésente *(sarvatraga)* parce que, de nature, elle englobe tout, comme l'espace *(ākāśa)*.

La bodhi atteint le sommet *(niṣṭhāgata)* parce qu'elle arrive au suprême sommet de tous les dharma.

La bodhi est sans souillure *(asaṃkleśa)* parce qu'aucun dharma mondain *(lokadharma)* ne peut la souiller.

Cette bodhi ne peut être attestée *(abhisaṃbuddha)* ni par le corps *(kāya)* ni par la pensée *(citta)*.

103 P'an-yuan 攀緣 dans les versions de K et de H. Au ch. IV, § 14, note 21, ces deux caractères ont pour correspondant tibétain *lhag par dmigs pa*, en sanskrit *adhyālambana* selon la Mahāvyutpatti, no 6991.

port *(aniśraya)* et sans intellection *(avijñapti)*.

53. Bienheureux, lorsque Vimalakīrti eut prononcé ce discours, dans l'assemblée des dieux *(devamaṇḍala)*, deux cents fils des dieux obtinrent la conviction que les dharma ne naissent pas *(dviśatānāṃ devaputrāṇām anutpattikadharmakṣāntipratilābho 'bhūt)*. Quant à moi, je fus réduit au silence *(niṣpratibhāna)* et ne pus rien répondre. C'est pourquoi, ô Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie.

[12. *Prabhāvyūha et le Bodhimaṇḍa.*]

54. Alors le Bienheureux dit au jeune licchavi *(licchavikumāra)* Prabhāvyūha[104] : Prabhāvyūha, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

Prabhāvyūha répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi? Bienheureux, je me rappelle qu'un jour où je sortais de la grande ville de Vaiśālī, le licchavi Vimalakīrti y entrait. Je le saluai et lui demandai : Maître de maison *(gṛhapati)*, d'où viens-tu? — Il me répondit : Je viens du siège de l'illumination *(bodhimaṇḍa)*[105].

[104] Ce kumāra Prabhāvyūha est peut-être identique au bodhisattva Prabhāvyūha recensé dans le *nidāna*, ch. I, § 4, no 7.

[105] Il est fréquemment question du *bodhimaṇḍa* dans les sources sanskrites : Mahāvastu, III, p. 278,*1*; Divyāvadāna, p. 392,*17*; Lalitavistara, p. 36,*2*; 44,*17*, etc.; Aṣṭasāh., p. 205,*27*; 206,*1*; Pañcaviṃśati, p. 24,*6*; 42,*3*; Sad. puṇḍarīka, p. 16,*3*; 54,*13*; 159,*3*; 165,*8*; 340,*5*; Suvarṇabhāsa, p. 89,*15*; Madh. vṛtti, p. 594,*10*; Ratnagotra, p. 88,*2*; Abhisamayālaṃkāra, V, v. 28.

Bodhimaṇḍa est rendu en tibétain par *byaṅ chub kyi sñiṅ po* « quintessence de l'illumination », en chinois par *tao-tch'ang* 道場 « aire de la bodhi » (tr. de Tk et de K), ou *miao-p'ou-t'i* 妙菩提 « merveilleuse bodhi » (tr. de H).

Āloka, p. 206,*7* : *bodher maṇḍaḥ sāro 'treti bhūpradeśaḥ paryaṅkākrānto bodhimaṇḍaḥ* : « Le *bodhimaṇḍa*, utilisé comme siège, est un terrain ainsi dénommé parce que le *maṇḍa*, c'est-à-dire la quintessence de la bodhi, y est présent ».

Pañjikā, p. 58,*11* : Dans le composé bodhimaṇḍa, le mot *maṇḍa* signifie quintessence *(maṇḍaśabdo 'yaṃ sāravacanam)*, comme on dit quintessence de beurre *(ghṛtamaṇḍa)* pour désigner la crème.

Le mot *maṇḍa* est souvent renforcé par un synonyme, comme dans les expressions *bodhimaṇḍavara* (Ratnagotra, p. 4,*1*) ou *bodhimaṇḍavarāgra* (Sad. puṇḍarīka, 165,*8*; 316,*3*; Suvarṇabhāsa, p. 90,*6*).

— Je lui demandai : Qu'est-ce donc que le siège de l'illumination?
— Il me fit alors ces paroles :

1. Au sens propre, bodhimaṇḍa est un siège où l'on prend place ainsi qu'il ressort des expressions *bodhimaṇḍe niṣīdati* (Bodh. bhūmi, p. 405,*11*; Karuṇāpuṇḍarīka, T 157, k. 3, p. 184 *b* 2); *bodhimaṇḍaniṣadanam* ou *niṣadanatā* (Sūtrālaṃkāra, p. 102,*22*; 103,*13*; Bodh. bhūmi, p. 94,*5*); *bodhivṛkṣamūle siṃhāsanopaviṣṭaḥ* (Sad. puṇḍarīka, p. 165,*8*).

Il s'agit du siège situé à Gayā, au pied de l'arbre de la bodhi sous lequel les Buddha arrivent à la suprême et parfaite illumination (cf. Sad. puṇḍarīka, p. 316,*3-4*).

Śākyamuni y prit place après y avoir disposé la jonchée d'herbes *kuśa* que lui avait remise le coupeur d'herbes Sotthiya ou Svastika (cf. Jātaka, I, p. 70-71; Mahāvastu, II, p. 131,*13-15*; Lalitavistara, p. 286-288; Sad. puṇḍarīka, p. 421,*6-7*; Sieou hing pen k'i king, T 184, k. 2, p. 470 *a*; Yin kouo king, T 189, k. 3, p. 639 *c*; Abhiniṣkramaṇa, T 190, k. 26, p. 773 *a*; Tchong hiu mo ho ti king, T 191, k. 6, p. 950 *a*; Vin. des Dharmagupta, T 1428, k. 31, p. 781 *a*; Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 5, p. 122 *c*).

Le culte de l'arbre et du siège remonte à une haute antiquité et est attesté dès l'époque Maurya. Lors de sa visite à la Saṃbodhi en l'an 10 après son sacre (cf. J. Bloch, *Inscriptions d'Asoka*, p. 112), l'empereur Aśoka « attacha une enceinte à quatre côtés à l'arbre de la bodhi » *(bodhivṛkṣasya caturdiśaṃ vāraṃ baddhvā)*, et montant dessus, il l'arrosa avec 4.000 vases précieux, remplis d'un liquide parfumé (cf. Divyāvadāna, p. 404,*2*; Aśokāvadāna, T 99, k. 23, p. 170*b*; T 2042, k. 2, p. 105 *c*; T 2043, k. 3, p. 141 *a*). Plus tard, en l'an 34 du règne, après l'attentat de Tiṣyarakṣitā contre l'arbre de la bodhi (cf. Mahāvaṃsa, XX, v. 4-5), Aśoka éleva autour du sanctuaire primitif une enceinte extérieure en pierres ou en briques dont les traces étaient encore visibles, au VIIe siècle, au temps de Hiuan-tsang (Si yu ki, T 2087, k. 8, p. 915 *c*).

Des représentations de ce temple hypèthre apparaissent, dès les IIe et Ier siècles a.C., sur les sculptures de Bhārhut et de Sāñcī (cf. A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bhārhut*, Paris, 1956, pl. 8, fig. 23, ou pl. 9, fig. 27; J. Marshall et A. Foucher, *The Monuments of Sāñchī*, Delhi, 1940, t. II, pl. 51 *a*). L'existence d'un Bodhimaṇḍavihāra à l'époque Śuṅga est signalée par le Mahāvaṃsa, XXIX, v. 41 (cf. Lamotte, *Histoire*, p. 440).

Lors de sa visite à Bodh-Gayā, vers 636 p.C., Hiuan-tsang nota, dans l'enceinte de l'arbre de la bodhi, l'existence du Siège de diamant *(vajrāsana)* venu à l'existence en même temps que le monde, au début du Bhadrakalpa. Ce siège se trouve au centre du trichiliomégachiliocosme *(triśāhasramahāsāhasralokadhātu)*. Tout en reposant sur le Cercle de l'or, ou *kāñcanavajramaṇḍala* (cf. Kośa, III, p. 140), il affleure la surface de la terre. Il est de diamant *(vajra)*, et dépasse cent pieds de circonférence. On l'appelle Siège de diamant parce que c'est en cet endroit que les mille Buddha du Bhadrakalpa ont atteint ou atteindront la Concentration pareille au diamant *(vajropamasamādhi)* précédant immédiatement l'arrivée à l'illumination. Il est aussi nommé Aire de l'illumination *(tao-tch'ang = bodhimaṇḍa)* parce que les

[*Homélie de Vim. sur le siège de l'illumination.*]

55. Fils de famille *(kulaputra)*, le siège de l'illumination *(bodhimaṇḍa)* est le siège des dispositions pures *(kalyāṇāśaya)*, car elles sont sans artifice *(akṛtrima)* [106]. Il est le siège de l'effort *(yoga)* car il accomplit des actes de force *(udyogakarman)*. Il est le siège de la haute résolution *(adhyāśaya)* car il pénètre à fond la loi excellente *(viśiṣṭadharmāvabodhāt)*. Il est le siège de la grande pensée de l'illumination *(mahābodhicitta)* car il n'oublie aucun dharma *(sarvadharmāsaṃpramoṣāt)* [107].

56. Il est le siège du don pur *(pariśuddhadāna)* car il ne recherche pas les fruits de rétribution mondaine *(laukikavipākaphalaniḥspṛha)*. Il est le siège de la ferme moralité *(dṛḍhaśīla)* car il remplit

Buddha atteignent la bodhi en cet endroit. Le lieu est à l'abri des convulsions cosmiques; mais, depuis le récent déclin du bouddhisme, le Siège de diamant n'est plus visible, et le sable le recouvre (cf. Si yu ki, T 2087, k. 8, p. 915 *b*).

Les fouilles de A. Cunningham exécutées à Bodh-Gayā ont mis au jour une série de *vajrāsana* : voir A. K. Coomaraswamy, *Geschichte der Indischen und Indonesischen Kunst*, Leipzig, 1927, p. 91-92; *La sculpture de Bodh-Gayā*, Paris, 1935, p. 12, et pl. 44 et 45.

2. Au sens figuré, bodhimaṇḍa signifie simplement la présence toute spirituelle de la loi, ou du *dharmakāya* des Buddha, et ceci indépendamment de toute localisation matérielle. Selon le Sad. puṇḍarīka, p. 391,*6-13*, tout endroit où le Sūtra vient à être récité, ermitage, couvent, maison, etc., doit être regardé comme le *bodhimaṇḍa* : « Il faut reconnaître qu'en cet endroit (où le Sūtra est récité) tous les Tathāgata, saints et parfaitement illuminés ont atteint la suprême et parfaite illumination, ont fait tourner la roue de la loi et sont entrés en Nirvāṇa complet ». Dans cette perspective, Bodh-Gayā, Bénarès et Kuśinagara se confondent.

Vimalakīrti se place au même point de vue quand il affirme ici, au § 60, que, d'où qu'ils sortent, les Bodhisattva viennent du bodhimaṇḍa et des dharma de Buddha.

L'homélie de Vimalakīrti sur le bodhimaṇḍa, ou la merveilleuse bodhi selon la traduction de H, sert en quelque sorte de correctif à l'homélie précédente concernant la bodhi (§ 52). S'il est vrai que la bodhi n'est qu'un nom, il n'en demeure pas moins qu'on peut en dire tout le bien possible. Inepte du point de vue philosophique, l'éloge se justifie du point de vue mystique.

[106] Dans tout ce paragraphe, les versions chinoises de K et de H intervertissent l'ordre des mots adopté par la traduction tibétaine : le sujet devient prédicat et vice versa : « Les dispositions pures sont le siège de l'illumination car elles sont sans artifice », et ainsi de suite.

[107] Sur *āśaya, adhyāśaya* et *bodhicitta*, voir ci-dessus, I, § 13, et Appendice, note II.

les vœux *(praṇidhānaparipūraṇāt)*. Il est le siège de la patience et de la gentillesse *(kṣāntisauratya)* [108] car il n'a pour les êtres aucune pensée d'aversion *(pratighacitta)*. Il est le siège de l'énergie héroïque *(śūravīrya)* car il ne recule *(avinivartanīya)* devant aucun effort ardent *(ādīptaprayatna)*. Il est le siège de la quiétude *(śamatha)* et de l'extase *(dhyāna)* car il dispose de l'habileté mentale *(cittakarmaṇyatā)* [109]. Il est le siège de la sagesse excellente *(viśiṣṭaprajñā)* car il voit en face *(sākṣātkaroti)* tous les dharma [110].

57. Il est le siège de la bienveillance *(maitrī)* à cause de son égalité de pensée à l'endroit de tous les êtres *(sarvasattveṣu samacittatā)*. Il est le siège de la compassion *(karuṇā)* parce qu'il supporte tous les tourments *(upadruta)*. Il est le siège de la joie *(muditā)* parce qu'il éprouve *(anubhavati)* le plaisir du jardin de la loi *(dharmārāmarati)*. Il est le siège de l'indifférence *(upekṣā)* parce qu'il a détruit l'affection *(anunaya)* et l'aversion *(pratigha)* [111].

58. Il est le siège de la pénétration *(abhijñā)* parce qu'il possède les six pénétrations *(ṣaḍabhijñā)*. Il est le siège des libérations *(vimokṣa)* parce qu'il rejette le mouvement des imaginations *(vikalpa)*. Il est le siège des artifices salvifiques *(upāya)* parce qu'il fait mûrir *(paripācayati)* les êtres. Il est le siège des moyens de captation *(saṃgrahavastu)* parce qu'il conquiert *(saṃgṛhṇāti)* tous les êtres. Il est le siège de l'érudition *(bahuśruta)* parce qu'il consolide la pratique religieuse *(pratipatti)* [112]. Il est le siège de la discipline *(dama)* [113] à cause de sa considération correcte *(bhūtapratyavekṣā)*. Il est le siège des trente-sept dharma auxiliaires de l'illumination

[108] Sur *kṣāntisauratya*, voir ci-dessus, II, § 12, note 32.

[109] *Cittakarmaṇyatā*, synonyme de *cittapraśrabdhi* « aptitude mentale » (Kośa, II, p. 157).

[110] Ce paragraphe concerne les six *pāramitā*.

[111] Ce paragraphe concerne les quatre *apramāṇacitta* : cf. ci-dessus, I, § 13, note 66.

[112] Sur l'importance relative de la science *(bahuśruta, paryāpti)* et de la pratique religieuse *(pratipatti)*, voir W. Rāhula, *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1956, p. 158-159.

[113] Ici et ailleurs encore, là où le tibétain a *ṅes par sems pa*, les versions chinoises ont *tiao-sin* 調心 (K) et *tiao-fou* 調伏 (H). Les sens ne se recouvrent point. Selon la Mahāvyutpatti, nº 7460, *ṅes par sems pa* correspond au sanskrit *nidhyapti* (pāli, *nijjhatti*) « méditation profonde », tandis que *tiao-sin* ou *tiao-fou* rend généralement le sanskrit *dama* « contrôle intérieur » ou *vinaya* « discipline ». La leçon chinoise semble préférable.

(bodhipākṣikadharma) parce qu'il détruit les dharma conditionnés *(saṃskṛtadharma)*. Il est le siège des vérités *(satya)* parce qu'il ne trompe pas *(na vañcayati)* les êtres.

Il est le siège de la production en dépendance *(pratītyasamutpāda)* parce qu'il va de la destruction de l'ignorance *(avidyāsravakṣaya)* à la destruction de la vieillesse et de la mort *(jarāmaraṇāsravakṣaya)*.

Il est production en dépendance à douze membres *(dvādaśāṅgapratītyasamutpāda)* parce que l'ignorance *(avidyā)* est indestructible *(akṣaya)*, etc., et parce que la vieillesse *(jarā)*, la mort *(maraṇa)*, le chagrin *(śoka)*, les lamentations *(parideva)*, la douleur *(duḥkha)*, la tristesse *(daurmanasya)* et le tourment *(upāyāsa)* sont indestructibles [114].

Il est le siège de l'apaisement de toutes les passions *(sarvakleśapraśamana)* parce qu'il est parfaitement éclairé *(yathābhūtam abhisaṃbuddha)* sur la vraie nature des choses *(dharmatā)*.

59. Il est le siège de tous les êtres *(sarvasattva)* car tous ces êtres sont sans nature propre *(niḥsvabhāva)*.

Il est tous les êtres car tous ces êtres ont le non-moi *(anātman)* pour nature propre *(svabhāva)*.

Il est le siège de tous les dharma *(sarvadharma)* car il est parfaitement éclairé *(abhisaṃbuddha)* sur leur vacuité *(śūnyatā)*. Il est le siège de la destruction de tous les Māra *(sarvamārapramardana)* car il reste inébranlable *(acala)* devant eux. Il est le siège du triple monde *(traidhātuka)* car il s'abstient d'y entrer *(praveśa)*. Il est le siège de l'énergie caractérisant ceux qui poussent le rugissement du lion *(siṃhanādanādivīrya)* [115] car il discerne *(pravicinoti)* sans crainte *(bhaya)* ni tremblement *(saṃtrāsa)*. Il est le siège des (dix) forces *(bala)*, des (quatre) assurances *(vaiśāradya)* et des (dix-huit) attributs exclusifs des Buddha *(āveṇikabuddhadharma)* parce qu'il est partout sans reproche *(sarvatrānindita)*.

114 Cf. K : « Le *pratītyasamutpāda* est le *bodhimaṇḍa* car [ses douze aṅga] depuis l'*avidyā* jusqu'au *jarāmaraṇa* sont indestructibles *(akṣaya)* ». Le *pratītyasamutpāda* en ordre inverse : « De la suppression de l'*avidyā*, suppression des *saṃskāra*, et ainsi de suite » n'a pas de sens, car n'étant pas nés *(anutpanna)*, les membres de la chaîne causale ne sont jamais supprimés *(aniruddha)*. On peut dire avec les versions chinoises qu'ils sont indestructibles *(akṣaya)* ou, avec la version tibétaine, qu'ils sont déjà détruits. En d'autres termes, tous les dharma étant calmes dès l'origine *(ādiśānta)* et essentiellement nirvânés *(prakṛtiparinirvṛta)* échappent au mécanisme du *pratītyasamutpāda*. Cf. Introduction, p. 41-43.

115 Cf. ci-dessus, I, § 3, note 4.

Il est le siège de l'éclat du miroir [116] de la triple science *(trividyā)* parce qu'il élimine les passions *(kleśa)* et conquiert la science définitive et sans reste d'erreur *(atyantaṃ niravaśeṣajñāna)*. Il est le siège de la pénétration complète de tous les dharma en un seul instant de pensée *(cittaikakṣaṇikaḥ sarvadharmaniravaśeṣādhigamaḥ)* parce qu'il réalise pleinement l'omniscience *(sarvajñajñānasamudāgamāt)*.

60. Si les Bodhisattva, ô fils de famille *(kulaputra)*, sont ainsi doués *(saṃpanna)* de la marche véritable *(bhūtapraskanda)* [117], des perfections *(pāramitā)*, du pouvoir de faire mûrir les êtres *(sattvaparipācana)*, des racines de bien *(kuśalamūla)*, de la conquête de la bonne loi *(saddharmasaṃgraha)* et de la dévotion aux Tathāgata *(tathāgataparyupāsana)*, alors et quoi qu'ils fassent — qu'ils aillent quelque part ou en reviennent *(abhikrānte pratikrānte)*, qu'ils avancent ou s'arrêtent *(gate sthite)* [118], qu'ils déposent le pied ou élèvent le pied *(caraṇanikṣepaṇe caraṇotkṣepaṇe)* [119] — alors, dis-je, tous ces Bodhisattva viennent du siège de l'illumination *(bodhimaṇḍa)*, viennent des dharma de Buddha, sont fixés *(sthita)* sur les dharma de Buddha.

116 H est seul à parler de l'éclat du miroir : *Kien-tchao* 鑒照 . C'est peut-être une interpolation vijñānavādin car le « savoir du miroir » *(ādarśajñāna)* des Buddha ne semble pas attesté en Inde avant le IVe siècle de notre ère. Voir à son sujet Sūtrālaṃkāra, p. 46,*16*; Saṃgraha, p. 278-279; Buddhabhūmisūtra, T 680, p. 721 *b* 12 - 721 *c* 26; Buddhabhūmisūtraśāstra, T 1530, k. 3, p. 302 *a* 12-19; Siddhi, p. 681-682. Sur cette figure philosophique, cf. P. Demiéville, *Le miroir spirituel*, dans Sinologica, I, 1947, p. 112-137.

117 Il s'agit de la marche du Bodhisattva dans les terres *(bhūmi)*.

118 Ces participes passés passifs employés substantivement sont fréquents dans des textes bouddhiques :

Mahāparinirvāṇa sanskrit, p. 174 : *iha bhikṣur abhikrānte pratikrānte saṃprajāno bhavaty ālokite vilokite saṃmiñjite prasārite saṃghāṭīcīvarapātradhāraṇe gate sthite niṣaṇṇe śayite jāgarite bhāṣite tūṣṇīṃbhāve supte śrame viśrame saṃprajāno bhavati.* — Pour la formule pāli correspondante, voir Woodwaard, *Concordance*, p. 211, s.v. *bhikkhu ... sampajānakārī.*

119 En tibétain, *gom pa ḥdor daṅ ḥdeg pa*. Les stances en sanskrit mixte du Lalitavistara, p. 114,*10*, ont *caraṇotkṣipaṇe*. Voir encore Aṣṭasāh., p. 670,*21* : *so 'bhikrāman vā pratikrāman vā na bhrāntacitto 'bhikrāmati vā pratikrāmati vā, upasthitasmṛtir abhikrāmati, upasthitasmṛtiḥ pratikrāmati; na vilambitaṃ pādaṃ bhūmer utkṣipati na vilambitaṃ pādaṃ bhūmau nikṣipati, sukham evotkṣipati sukhaṃ nikṣipati; na ca sahasā pādaṃ bhūmer utkṣipati na ca sahasā pādaṃ bhūmau nikṣipati; paśyann eva bhūmipradeśam ākrāmati.*

61. Bienheureux, lorsque Vimalakīrti eut fait ce discours, cinq cents dieux et hommes produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination *(pañcamātrāṇāṃ devamanuṣyaśatānām anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)*. Quant à moi je fus réduit au silence *(niṣpratibhāna)* et ne pus rien répondre. C'est pourquoi, ô Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie.

[13. *Jagatīṃdhara et l'assaut de Māra.*]

62. Alors le Bienheureux dit au bodhisattva Jagatīṃdhara [120] : Jagatīṃdhara, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

Jagatīṃdhara répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi ?

[*Visite de Māra et de ses filles.*]

Bienheureux, je me rappelle qu'un jour où j'étais chez moi *(matsthāna)*, Māra le Méchant *(Māraḥ pāpīyān)* [121], entouré de douze mille filles des dieux *(devakanyā)* et déguisé en Śakra

[120] *Ḥgro ba ḥdzin pa* est bien Jagatīṃdhara, bodhisattva mentionné dans la Mahāvyutpatti, nº 728, et la Rāṣṭrapālaparipṛcchā, éd. L. Finot, p. 2,*1*; éd. J Ensink, p. 2,*9*. Jagatīṃdhara est rendu par *Tch'e-jen* 持人 dans Tk, par *Tch'e-che* 持世 dans K et H. — *Tch'e-che* peut aussi désigner le bodhisattva Vasudhāra, en tibétain *Nor gyi rgyun* (cf. Mochizuki, *Encyclopédie*, IV, p. 3590 *a*).

[121] Sur Māra, l'ouvrage de E. Windisch, *Māra und Buddha*, Leipzig, 1895, est à compléter par les notices de Malalasekera, *Proper Names*, II, p. 611-620, et d'Akanuma, *Noms propres*, p. 412-415. Voir encore Nāgārjuna, *Traité*, I, p. 339-346; II, p. 880-884; 906-908.

Māra est le souverain du monde du désir *(kāmadhātu)* et le chef direct de la sixième et dernière classe des dieux du *kāmadhātu*. Son palais se confond avec le paradis des Paranirmitavaśavartin (Yin kouo king, T 189, k. 3, p. 639 *c* 17; Yogācārabhūmi, p. 75,*7-8* : *Mārabhuvanaṃ punaḥ parinirmitavaśavartiṣu deveṣu paryāpannaṃ na sthānāntaraviśiṣṭam*; T 1579, k. 4, p. 294 *c* 25); cependant certaines sources le situent parfois immédiatement au-dessus (Dīrgha, T 1, k. 20, p. 136 *a* 2).

Māra est l'adversaire direct du Buddha, ennemi juré du désir. Soit seul, soit en compagnie de ses armées et de ses filles, il livra d'innombrables assauts à Śākyamuni, à ses moines et à ses nonnes. Toujours vaincu, il revient régulièrement à la charge, en affectant pour tromper ses adversaires les formes les plus diverses, y comprise celle du Buddha lui-même.

Il est la personnification des forces du mal, et c'est la raison pour laquelle les textes bouddhiques distinguent plusieurs sortes de Māra, et notamment le « quadruple Māra » : 1. le Māra-agrégats *(skandhamāra)*, 2. le Māra-passion *(kleśamāra)*, 3. le Māra-mort *(mṛtyumāra)*, 4. le Māra « fils des dieux » *(devaputramāra)*. Cf. Mahāvastu, III, p. 273,*2*; 281,*7*; Lalitavistara, p. 224,*18-19*; 354,*11-12*; Madh. vṛtti, p. 49,*10*; 442,*3*; Dharmasaṃgraha, § 80; Upadeśa, T 1509, k. 5, p. 99 *b* 11; Yogācārabhūmi, T 1579, k. 29, p. 447 *c* 17; Grand Parinirvāṇa, T 374, k. 2, p. 372 *b* 4; Tch'ao je ming san mei king, T 638, k. 1, p. 536 *c* 2-4.

Il est aussi question d'un Māra-formation *(abhisaṅkhāramāra)* dans le Commentaire de l'Udāna, p. 216,*11*, et d'un Māra-péché *(āpattimāra)* dans le Ma yi king, T 732, p. 530 *c* 12.

Dès les sources les plus anciennes, tel le Padhānasutta, les armées « intérieures » de Māra sont des vices personnifiés : désir, tristesse, faim, soif, cupidité, etc. (Suttanipāta, v. 436-449; Lalitavistara, p. 262-263; Nāgārjuna, *Traité*, p. 341). Quant à ses filles, elles ont nom « Passion », « Tristesse » et « Cupidité » (Taṇhā, Arati et Rāga dans Saṃyutta, I, p. 124; Tantrī, Aratī et Ratī dans Mahāvastu, III, p. 286; Rati, Arati et Tṛṣṇā dans Lalitavistara, p. 378; Arati, Prīti et Tṛṣ dans Buddhacarita, XIII, v. 3).

Une soi-disant conversion de Māra est mentionnée dans la Légende d'Aśoka et les sources apparentées : Aśokāvadāna, T 2042, k. 5, p. 118 *c* 9 - 120 *b* 6; Aśokasūtra, T 2043, k. 8, p. 159 *a* 12 - 161 *a* 25; Divyāvadāna, p. 356,*25* - 364,*3*; Hien yu king, T 202, k. 13, p. 442 *b* - 443 c; Fou fa tsang yin yuan tchouan, T 2058, k. 3, p. 304 *c* sq.; Vibhāṣā, T 1545, k. 135, p. 697 *c* - 698 *a*. Upagupta, le cinquième patriarche bouddhique, prêchait à Mathurā lorsque Māra intervint et troubla l'auditoire par une pluie d'objets précieux et l'apparition de filles célestes. Pour punir le Malin, Upagupta lui attacha au cou des cadavres de serpent, de chien et d'homme. Māra ne parvenant pas à s'en débarrasser dut faire amende honorable. Il confessa ses fautes passées et s'engagea à ne plus jamais molester les moines. En retour, Upagupta le délivra de son fâcheux collier.

Mais les forces du bien et du mal sont irréconciliables. Dans les Mahāyānasūtra, Māra reprend son rôle de tentateur, ainsi qu'il ressort de la présente section du Vimalakīrtinirdeśasūtra. L'épisode relaté ici n'est pas sans ressemblance avec une section du Mahāsaṃnipāta, le Ratnaketudhāraṇīsūtra, dont l'original sanskrit, retrouvé à Gilgit, vient d'être publié par N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, IV, 1959, p. 1-82.

Dans le premier chapitre « le désappointement de Māra » *(Mārajiṃhīkaraṇa)*, le Malin se présente au Buddha sous la forme d'un déguisement, mais est aussitôt reconnu. Il dépêche ses filles, mais les séductions qu'elles déploient ne rencontrent aucun succès, et quelques mots suffisent à les convertir. Suit l'attaque des fils de Māra qui se solde, elle aussi, par un échec : leurs armes de jet se transforment magiquement en fleurs.

Le deuxième chapitre consacré aux « Rétrospectives » *(pūrvayoga)* explique

(śakraveṣeṇa) [122], s'approcha de moi avec de la musique *(tūrya)* et des chants *(gītā)*. Avec sa troupe *(saparivāra)*, il salua mes pieds en les touchant de la tête *(pādau śirasābhivandya)*; il fit de la musique céleste et me rendit hommage; puis, joignant les mains en signe de respect *(añjaliṃ praṇamya)*, il se tint decôté *(ekānte 'sthāt)*.

Alors, le prenant pour Śakra, le roi des dieux *(devendra)*, je lui dis : Sois le bienvenu *(sugata)*, ô Kauśika [123] ! Mais, au milieu de tous ces plaisirs *(kāmanandeṣu)*, demeure vigilant *(apramāda)*. Songe bien que ces plaisirs sont tous transitoires *(anitya)* et, dans le corps *(kāya)*, la vie *(jīvita)* et les richesses *(bhoga)*, efforce-toi de prendre ce qu'il y a de solide *(sāra)* [124].

Māra me dit alors : Saint homme *(satpuruṣa)*, accepte donc ces douze mille filles des dieux, et fais-en tes servantes *(bhṛtyā)*.

Je lui répondis : Arrête *(tiṣṭha)*, ô Kauśika! Ne m'offre pas à moi, qui suis religieux *(śramaṇa)* et fils du Śākya *(śākyaputrīya)*, des choses inconvenantes *(ayogyavastu)* [125]. Cela est inconvenant pour moi.

la conversion des filles de Māra par certains actes méritoires de leurs vies antérieures.

Enfin, dans le troisième chapitre intitulé « Soumission de Māra » *(Māradamana)*, le Malin retenu prisonnier par la magie du Buddha, ne recouvre sa liberté qu'en prenant son refuge dans le Triple Joyau.

Tout comme les textes du Petit Véhicule, les Mahāyānasūtra reconnaissent les forces du mal; ils mettent les Bodhisattva en garde contre les œuvres de Māra : cf. Aṣṭasāh., p. 499-527; 771-784; Pañcaviṃśati, T 223, k. 13, p. 318 *b* - 320 *b*; Śikṣāsamuccaya, p. 151,*13* - 152,*19*.

Mais il faut pratiquer le « discernement des esprits » car, à côté des vrais Māra, il y a de faux Māra, à savoir des Bodhisattva compatissants qui, pour convertir les êtres, recourent à des artifices salvifiques et se transforment occasionnellement en tentateurs. Ce point de vue original sera exposé plus loin par le Vimalakīrtinirdeśa, IV, § 8; V, § 20.

122 Sur les divers déguisements que peuvent prendre les Māra, cf. Mahāsaṃnipāta, p. 77,*7* - 79,*2*.

123 Kauśika, en pāli Kosiya (cf. Dīgha, II, p. 270,*3*; Majjhima, I, p. 252,*32*), est une épithète de Śakra (Indra), divinité protectrice du clan brâhmanique des Kuśika.

124 Réminiscence canonique d'une stance célèbre du Dhammapada, I, v. 11 :

Asāre sāramatino sāre cāsāradassino,
te sāraṃ nādhigacchanti micchāsankappagocarā,

paradoxalement modifiée dans le Sūtrālaṃkāra, p. 82,*20*, le Saṃgraha, p. 132, 225, et l'Abhidharmasamuccaya, éd. P. PRADHAN, p. 107,*5*. Voir encore ci-dessous, III, § 72.

125 En sa qualité de bodhisattva religieux, Jagatīṃdhara est tenu à la chasteté.

[Intervention de Vimalakīrti.]

63. Je n'avais pas fini de parler, que le licchavi Vimalakīrti survint et, après avoir salué mes pieds en les touchant de la tête, il me dit : Fils de famille *(kulaputra)*, ne le prends donc point pour Śakra : c'est Māraḥ pāpīyān, venu pour te tourner en dérision *(viḍambanārtham)*; ce n'est pas Śakra.

Alors le licchavi Vimalakīrti dit à Māra le Méchant : Māra pāpīyan, puisque ces filles des dieux *(devakanyā)* ne conviennent pas *(ayogya)* à un moine fils de Śākya *(bhikṣu śākyaputrīya)*, donne-les moi. Elles me conviennent à moi, qui suis un laïc *(gṛhastha)*, vêtu de l'habit blanc *(avadātavasana)*.

Alors Māra le Méchant, frappé de terreur *(bhayabhīta)* et mécontent *(parikhinna)*, se dit que le licchavi Vimalakīrti était venu pour le tourmenter. Il voulut s'éclipser *(antardhātum)*, mais maintenu par la force miraculeuse *(ṛddhibala)* de Vimalakīrti, il en fut incapable. Il eut beau déployer les diverses ressources *(nānāvidhopāya)* de sa force miraculeuse *(ṛddhibala)*, il ne put disparaître [126].

A ce moment, une voix *(nirghoṣa)* sortit du ciel *(antarīkṣa)* [127], qui disait : Māra pāpīyan, remets donc *(samarpaya)* ces filles des dieux au saint homme *(satpuruṣa)* Vimalakīrti, et alors tu pourras retourner dans ta céleste demeure *(devabhavana)*.

Alors Māra le Méchant, saisi de frayeur *(bhayabhīta)*, donna à contre-cœur [128] les filles des dieux.

[Homélie de Vim. sur le Jardin de la Loi.]

64. Le licchavi Vimalakīrti, après avoir reçu les filles des dieux, leur adressa ces paroles : Puisque vous m'avez été données par Māra le Méchant, produisez donc la pensée de la suprême et parfaite illumination *(anuttarā samyaksaṃbodhiḥ)*.

Lorsque Vimalakīrti leur eut adressé des discours propres à les faire mûrir en vue de l'illumination *(saṃbodhivipācanānulomikā kathā)*, les filles des dieux produisirent la pensée de l'illumination.

Vimalakīrti leur dit encore : Vous venez de produire la pensée de

126 Cf. Mahāsaṃnipāta, p. 81,*1* : *tathāpi na śaknoti antardhātuṃ vā digvidikṣu palāyituṃ vā, tatraiva kaṇṭhe pañcabandhanabaddham ātmānaṃ dadarśa.*

127 Voir ci-dessus, III, § 46, note 85.

128 En tibétain, *mi ḥtshal bźin du*. K et H ont *mien-yang* 俛仰 « les yeux [successivement] baissés et levés ».

la suprême et parfaite illumination; désormais *(sāṃpratam)*, c'est dans le grand jardin de la loi *(dharmārāma)* [129] que vous mettrez votre joie *(rati)* et vos convictions *(adhimukti)*, et non plus dans les cinq objets du désir *(kāmaguṇa)*.

Les filles des dieux demandèrent : Quelle est cette joie *(rati)* qui a pour objet le jardin de la loi *(dharmārāma)*?

Vimalakīrti répondit : C'est la joie qui consiste à croire fermement au Buddha *(buddhe 'vetyaprasādaḥ)*, désirer entendre la loi *(dharmaśravaṇakāma)*, servir la communauté *(saṃghaparyupāsana)*, chasser l'orgueil *(māna)* et respecter les maîtres *(gurusatkāra)*, sortir du triple monde *(traidhātukavyutthāna)*, ne s'arrêter sur aucun objet *(viṣaya)*, considérer les (cinq) agrégats *(skandha)* comme transitoires *(anitya)* et pareils aux tueurs *(ghātaka)*, considérer sans méprise les (dix-huit) éléments *(dhātu)* comme des serpents venimeux *(āśīviṣa)*, considérer sans méprise les (douze) bases de la connaissance *(āyatana)* comme le village vide *(śūnyagrāma)* [130], protéger la pensée de l'illumination *(bodhicittasaṃrakṣaṇa)*, faire le bien des êtres *(sattvahitakriyā)*, respecter les maîtres *(gurusatkāra)*, exclure toute avarice *(mātsarya)* dans le don, éviter tout relâchement *(sraṃsaṇa)* dans la pure moralité *(śīla)*, exercer l'endurance *(kṣama)* et la discipline *(dama)* dans la patience *(kṣānti)*, cultiver les racines de bien *(kuśalamūla)* dans l'énergie *(vīrya)*, posséder un savoir non agité *(anutkṣepa)* dans l'extase *(dhyāna)*, exclure jusqu'à l'ombre d'une souillure *(kleśābhāsa)* dans la sagesse *(prajñā)*, étendre l'illumination *(bodhivistaraṇa)*, vaincre les Māra *(māranigrahaṇa)*, détruire les passions *(kleśanirghātana)*, purifier les champs de Buddha *(buddhakṣetraviśodhana)*, accumuler toutes les racines de bien *(sarvakuśalasaṃnicaya)* en vue de perfectionner les marques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjanapariniṣpattyartham)* [131], s'exercer correctement *(samyagbhāvanā)* dans le double équipement en mérite et en savoir *(puṇyajñānasaṃbhāra)*, orner le siège de l'illumination

129 Vimalakīrti oppose ici le Jardin de la loi, image du renoncement parfait, aux parcs célestes, Nandanavana, etc., où les filles des dieux jouissent des cinq objets du désir : couleurs, sons, odeurs, saveurs et tangibles.

130 Sur les images des tueurs, des serpents et du village vide, voir ci-dessus, II, § 11, note 28.

131 Les *mahāpuruṣalakṣaṇa* sont le fruit des actes méritoires accomplis par le Bodhisattva au cours des cent âges cosmiques complémentaires : cf. Kośa, IV, p. 223-224.

(bodhimaṇḍālaṃkriyā), ne pas trembler à l'audition des dharma profonds *(gambhīradharmaśravaṇe 'nuttrāsanam)* [132], pénétrer à fond les trois portes de la délivrance *(vimokṣamukhapravicaya)*, prendre le Nirvāṇa pour objectif *(adhyālambana)* mais sans l'obtenir à contretemps *(akālaprāpti)* [133], voir les qualités *(guṇa)* de ses pareils *(sabhāgajana)* et toujours les servir *(sevanā)*, ne pas voir les défauts *(doṣa)* des étrangers *(visabhāgajana)* et n'avoir pour eux ni haine *(dveṣa)* ni aversion *(pratigha)*, servir les amis spirituels *(kalyāṇamitrasevanā)* et amender les mauvais amis *(pāpamitrottāpana)*, accorder à la loi *(dharma)* foi *(adhimukti)* et complaisance *(prāmodya)*, réunir d'habiles moyens salvifiques *(upāyasaṃgrahaṇa)*, et enfin cultiver sans négligence *(apramādam)* les dharma auxiliaires de l'illumination *(bodhipākṣikadharma)*.

C'est ainsi que le Bodhisattva met sa joie *(rati)* et ses convictions *(adhimukti)* dans le jardin de la loi *(dharmārāma)*.

Telle est, ô mes sœurs *(bhaginī)* la joie *(rati)* ayant pour objet le grand jardin de la loi *(dharmārāma)* des Bodhisattva; et c'est dans ce jardin de la loi que les grands Bodhisattva résident toujours. Mettez-y votre joie, et non plus dans les objets du désir *(kāmaguṇa)*.

[Tractations concernant les filles des dieux.]

65. Alors Māra le Méchant dit aux filles des dieux : Venez ici, je veux regagner avec vous notre demeure céleste *(devabhavana)*.

Les filles des dieux répondirent : Māra pāpīyan, va-t'en, toi; nous ne retournerons pas avec toi. Pourquoi? Tu nous as données à ce maître de maison *(gṛhapati)*; comment donc pourrions-nous retourner avec toi? Désormais nous devons mettre notre joie *(rati)* et nos convictions *(adhimukti)* dans le jardin de la loi *(dharmārāma)*, et non plus dans les objets du désir *(kāmaguṇa)*. Retourne-t-en seul.

132 Le bodhisattva doit accepter sans découragement ni crainte la doctrine profonde du Grand Véhicule. C'est ce que recommande sans cesse la littérature de la Prajñā, et notamment l'Aṣṭasāh., p. 45,*19-24* : *saced bodhisattvasya mahāsattvasya gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ bhāṣyamāṇāyāṃ deśyamānāyām upadiśyamānāyāṃ cittaṃ nāvalīyate na saṃlīyate na viṣīdati na viṣādam āpadyate nāsya vipṛṣṭhī bhavati mānasaṃ na bhagnapṛṣṭhī bhavati nottrasyati na saṃtrasyati na saṃtrāsam āpadyate ...*

133 Le tibétain dit simplement : *dus ma yin par thob par mi byed pa.* Sur l'expression *p'an-yuan (adhyālambana)* employée par H, voir ci-dessus, III, § 52, note 103.

Alors Māra le Méchant dit au licchavi Vimalakīrti : S'il est vrai que le bodhisattva mahāsattva n'éprouve nul regret à donner tout ce qu'il possède *(sarvasvaparityāga)*, alors, ô maître de maison *(gṛhapati)*, rends-moi ces filles des dieux.

Vimalakīrti répondit : Je te les donne, ô Méchant *(pāpīyan)*. Retourne-t-en avec ton entourage *(saparivāra)*, mais fais en sorte de combler *(paripūraṇa)* les aspirations religieuses *(dharmāśaya)* de tous les êtres.

Alors les filles des dieux, saluant Vimalakīrti, lui dirent ces mots : Maître de maison *(gṛhapati)*, comment devrons-nous nous comporter quand nous serons rentrées dans la demeure de Māra?

[*Conseils de Vim. aux filles des dieux.*]

66. Vimalakīrti répondit : Mes sœurs *(bhaginī)*, il y a un exposé de la loi *(dharmamukha)* nommé : « La lampe impérissable » *(akṣayapradīpa)* [134]. Étudiez-le. Qu'est-ce donc? Mes sœurs, une même et unique lampe *(pradīpa)*, servît-elle à allumer cent mille lampes, ne subit aucune diminution *(apacaya)* d'éclat; de même, ô mes sœurs, si un même et unique Bodhisattva établit dans la suprême et parfaite illumination plusieurs centaines de milliers de *koṭinayuta* d'êtres, sa propre pensée de bodhi, non seulement ne subit ni destruction *(kṣaya)* ni diminution *(apacaya)*, mais à la longue s'accroît *(vardhate)*.

De même, dans la mesure où, mettant en œuvre son habileté salvifique *(upāyakauśalya)*, il enseigne à autrui tous les bons dharma *(sarveṣāṃ sarvakuśaladharmān uddeśayati)*, dans cette même mesure il progresse *(vardhate)* en tous ces bons dharma sans subir ni destruction *(kṣaye)* ni diminution *(apacaya)*. Tel est l'exposé de la loi *(dharmamukha)* intitulé « La lampe impérissable » *(akṣayapradīpa)* que vous devez étudier. Tout en résidant dans le palais de Māra, vous exhorterez d'innombrables fils et filles des dieux *(apramāṇadevaputradevakanyā)* à produire la pensée de l'illumination *(bodhicitta)*. Ainsi vous reconnaîtrez vraiment les bienfaits du Tathāgata *(tathāgate kṛtajñaḥ)* et vous ferez du bien à tous les êtres.

134 Vimalakīrti se réfère ici à un texte (*chos kyi sgo* en tib.; *fa-men* dans les versions chinoises) intitulé *Akṣayapradīpa*. Je n'en trouve pas de traces dans les catalogues du Tripiṭaka. Mais la brève citation qui en est faite ici rappelle le distique d'Ovide, *Ars amatoria*, III, 90-93 :

Quis vetet adposito lumen de lumine sumi?
Mille licet sumant, deperit inde nihil.

67. Alors les filles des dieux ayant salué les pieds du licchavi Vimalakīrti en les touchant de la tête *(pādau śirasābhivandya)* s'en retournèrent avec Māra.

Bienheureux, ayant vu l'étendue de la puissance magique *(vikurvaṇāspharaṇa)* du licchavi Vimalakīrti, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie.

Alors les filles des dieux saluèrent les pieds de Vimalakīrti en les touchant de la tête. Vimalakīrti retira sa force miraculeuse *(ṛddhibalaṃ pratisaṃharati sma)* qui retenait prisonnier Māra le Méchant si bien que ce dernier disparut subitement avec son entourage et regagna sa demeure.

Tels sont, ô Bienheureux, chez Vimalakīrti, la puissance *(aiśvarya)*, la force miraculeuse *(ṛddhibala)*, le savoir *(jñāna)* et la sagesse *(prajñā)*, l'éloquence *(pratibhāna)*, la puissance magique *(vikurvaṇa)* et la prédication de la loi *(dharmadeśanā)*. C'est pourquoi je ne suis pas capable d'aller l'interroger sur sa maladie.

[14. *Sudatta et le Sacrifice de la loi.*]

68. Alors le Bienheureux dit au fils de banquier *(śreṣṭhiputra)*, Sudatta [135] : Fils de famille *(kulaputra)*, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

Sudatta répondit : Bienheureux, je ne suis pas capable d'aller interroger ce saint homme *(satpuruṣa)* sur sa maladie. Pourquoi?

135 Ayant mis en scène dix Śrāvaka religieux et trois Bodhisattva, le texte introduit pour finir un Śrāvaka laïc *(upāsaka)*, le śreṣṭhiputra Sudatta, plus connu sous le nom d'Anāthapiṇḍada, en pāli Anāthapiṇḍika. Il était originaire de Śrāvastī en Kosala et tenu pour le plus généreux des donateurs *(aggo dāyakānaṃ* : cf. Aṅguttara, I, p. 26,*3*).

Sa première rencontre avec le Buddha au Śītavana de Rājagṛha, sa conversion et la donation du Jetavana de Śrāvastī sont relatées avec une grande profusion de détails dans les textes canoniques et autres : Saṃyutta, I, p. 210-212; Saṃyukta, T 99, k. 22, p. 157 *b*; T 100, k. 9, p. 440 *b*; Vinaya pāli, II, p. 154-159, 163-165; Vin. des Mahīśāsaka, T 1421, k. 25, p. 166 *c* 10 - 167 *b* 19; Vin. des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 23, p. 415 *a* 29 - *c* 8; Vin. des Dharmagupta, T 1428, k. 50, p. 938 *b* 20 - 939 *c* 15; Vin. des Sarvāstivādin, T 1435, k. 34, p. 243 *c* 20 - 245 *a* 3; Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 8, p. 138 *b* 18 - 142 *b* 13; Hien yu king, T 202, k. 10, p. 418 *b* - 421 b; Tch'ou yao king, T 212, k. 27, p. 756 *c* 17 sq.; Jātaka pāli, I, p. 92-93; Fa hien tchouan, T 2085, p. 860 *b*; Si yu ki, T 2087, k. 6, p. 899 *b*. — La donation du Jetavana est représentée dès les premiers monuments figurés : cf. A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bhārhut*, Paris, 1956, pl. 26, fig. 67; Idem, *La sculpture de Bodh-Gayā*, Paris, 1935, pl. 51, fig. 2; J. Marshall et A. Foucher, *The Monuments of Sāñchī*, II, New Delhi, 1940, pl. 34 *a* 2; A. Foucher, *Art Gréco-bouddhique du Gandhāra*, I, Paris, 1905, p. 474, fig. 239.

[*Le grand sacrifice de Sudatta.*]

Bienheureux, je me rappelle qu'un jour, dans la maison de mon père *(matpitṛghara)*, durant sept jours et sept nuits, je célébrais un grand sacrifice *(mahāyajña)* et je distribuais des dons aux religieux *(śramaṇa)*, aux brâhmanes, aux hérétiques *(tīrthika)*, aux pauvres *(daridra)*, aux miséreux *(duḥkhita)*, aux malheureux *(kṛpaṇa)*, aux mendiants *(vanīyaka)* et à tous les nécessiteux. Ce grand sacrifice s'étant prolongé durant sept jours, le licchavi Vimalakīrti se rendit à l'endroit du grand sacrifice *(mahāyajñabhūmi)* et me dit ces mots : Fils de banquier *(śreṣṭhiputra)*, le sacrifice ne se célèbre pas de cette manière [136]; tu dois célébrer le sacrifice du don de la loi *(dharmadānayajña)*. Assez pour toi de ce sacrifice de don matériel *(alaṃ tava tenāmiṣadānayajñena)*.

Je lui demandai alors comment célébrer ce sacrifice du don de la loi, et il me répondit :

[*Homélie de Vim. sur le Sacrifice de la loi.*]

69. Le sacrifice de la loi *(dharmayajña)* est celui grâce auquel les êtres mûrissent sans début ni fin *(yenāpūrvam acaramaṃ sattvāḥ paripacyante)* [137]. Qu'est-ce à dire?

Le sacrifice du don de la loi *(dharmadānayajña)* n'a ni commencement ni fin *(apūrvo 'caramaḥ)* : en un unique moment, il honore *(pūjayati)* tous les êtres : c'est là le parfait sacrifice du don de la loi *(paripūrṇo dharmadānayajñaḥ)*. Qu'est-ce à dire?

La grande bienveillance résultant de l'illumination *(bodhisamudānītā mahāmaitrī)*, la grande

La grande bienveillance *(mahāmaitrī)* résultant de la pratique de la suprême illumination *(anuttarā

[136] Dans les sources canoniques, le Buddha s'est déjà expliqué sur la médiocre valeur des sacrifices matériels : Dhammapada, v. 106-107; Suttanipāta, v. 462-485, 506-509; Saṃyutta, I, p. 76, 169; Aṅguttara, II, p. 42-43; IV, p. 42-45; Itivuttaka, p. 21. Mais il s'agit moins ici d'une cérémonie de culte que des largesses dont le sacrifice fournissait l'occasion et dont Velāma donna le plus bel exemple (Aṅguttara, IV, p. 392-396).

Il est admis depuis toujours que le don de la loi *(dhārmadāna)*, c'est-à-dire la prédication religieuse, l'emporte infiniment sur le don matériel *(āmiṣadāna)* : cf. Aṅguttara, I, p. 91; Itivuttaka, p. 98; Bodh. bhūmi, p. 133. Vimalakīrti émet sur cette banalité quelques considérations d'ordre général qui font l'objet de longs développements dans l'Upadeśa (NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 650-769).

[137] Le don matériel, lié aux circonstances de temps et de lieu, est occasionnel. En revanche, le don de la loi, strictement spirituel, est illimité.

compassion résultant de la saisie de la bonne loi *(saddharmasamudānītā mahākaruṇā)*, la grande joie résultant de ce qu'on perçoit de la satisfaction chez les êtres *(sattvaprāmodyālambanasamudānītā mahāmuditā)*, la grande indifférence résultant de la saisie du savoir *(jñānasaṃgrahasamudānītā mahopekṣā)* [139].

bodhiḥ)* [138], la grande compassion *(mahākaruṇā)* résultant de la pratique de la libération des êtres *(sattvavimokṣa)*, la grande joie *(mahāmuditā)* résultant de la pratique de complaisance envers les êtres *(sattvānumodanā)*, la grande indifférence *(mahopekṣā)* résultant de la saisie de la bonne loi *(saddharmasaṃgraha)* et de la saisie du savoir *(jñānasaṃgraha)*.

70. La perfection du don *(dānapāramitā)* résultant du calme *(śama)* et de la discipline *(dama)*, la perfection de moralité *(śīlapāramitā)* résultant de la maturation des êtres immoraux *(duḥśīlasattvaparipācana)*, la perfection de patience *(kṣāntipāramitā)* résultant (de l'endurance) à l'endroit des dharma impersonnels *(anātmyadharma)*, la perfection d'énergie *(vīryapāramitā)* résultant des efforts en vue de l'illumination *(bodhyārambha)*, la perfection d'extase *(dhyānapāramitā)* résultant de l'isolement du corps et de la pensée *(kāyacittaviveka)*, la perfection de sagesse *(prajñāpāramitā)* résultant de l'omniscience *(sarvajñajñāna)* [140].

71. La méditation du vide *(śūnyabhāvanā)* résultant de la maturation de tous les êtres *(sarvasattvaparipācana)*, la méditation du sans caractère *(ānimittabhāvanā)* résultant de la purification des conditionnés *(saṃskṛtapariśodhana)*, la méditation de la non-prise en considération *(apraṇihitabhāvanā)* résultant des naissances assumées au gré des aspirations *(yathāśayotpatti)* [141].

72. La force *(balopasaṃhāra)* résultant de la saisie de la bonne loi *(saddharmasaṃgraha)*, l'organe vital *(jīvitendriya)* résultant de l'emploi habile des procédés de captation *(saṃgrahavastu)*; l'absence d'orgueil *(nirmānatā)* acquise en se faisant l'esclave et le serviteur de tous les êtres *(sarvasattvānāṃ dāsaśiṣyaparivartanam)*, les gains

[138] J'adopte ici la suite des mots en sanskrit telle qu'elle résulte de la version tibétaine. Les exigences de la syntaxe chinoise ont forcé H à l'intervertir : « Par la pratique de la suprême illumination, produire la grande bienveillance », et ainsi de suite jusqu'au § 74.

[139] Ce paragraphe concerne les quatre *apramāṇa* ou *brahmavihāra* : cf. ci-dessus, I, § 13, note 66.

[140] Paragraphe concernant les six *pāramitā*.

[141] Paragraphe concernant les trois *vimokṣamukha* : cf. ci-dessus, III, § 6, note 16.

du corps, de la vie et des richesses *(kāyajīvitabhogalābha)* résultant du fait de prendre du solide dans ce qui n'est pas solide *(asāre sāropādānam)* [142], la mémoire correcte *(samyaksmṛti)* résultant des six commémorations *(anusmṛti)* [143], la bonne disposition *(āśaya)* résultant de l'exercice des dharma plaisants *(saṃmodanīya)*, la pureté des moyens de subsistance *(ājīvapariśuddhi)* résultant de l'effort correct *(samyagvyāyāma)*, le respect pour les saints *(āryāṇāṃ sevā)* résultant d'un service confiant et joyeux *(śraddhāprāmodyasevanā)*, le contrôle de la pensée *(cittadama)* dû au fait de n'éprouver aucune hostilité envers les profanes *(anāryeṣv apratighacittam)*, la haute résolution *(adhyāśaya)* résultant de la sortie du monde *(pravrajyā)*, l'habileté en moyens salvifiques et en érudition *(upāyabahuśrutakauśalya)* résultant de la pratique religieuse *(pratipatti)*, le séjour dans la forêt *(araṇyavāsa)* résultant de la connaissance des dharma exempts de dispute *(araṇādharmāvabodhana)*, la méditation solitaire *(pratisaṃlayana)* résultant de la recherche du savoir des Buddha *(buddhajñānaparyeṣṭi)*, la terre de la pratique du yoga *(yogācārabhūmi)* résultant des efforts tendant à libérer tous les êtres de leurs passions *(sarvasattvakleśapramocanaprayoga)*.

73. L'équipement en mérite *(puṇyasaṃbhāra)* résultant des marques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjana)*, de l'ornementation et de la purification des champs de Buddha *(buddhakṣetrālaṃkāra)* et de la maturation des êtres *(sattvaparipācana)*; l'équipement en savoir *(jñānasaṃbhāra)* résultant de la connaissance de la pensée et de la conduite des êtres *(sarvasattvacittacaritajñāna)* et de la prédication de la loi selon les exigences *(yathāyogadharmadeśanā)*; l'équipement en sagesse *(prajñāsaṃbhāra)* résultant du savoir relatif au principe unique sans prise ni rejet d'un quelconque dharma *(sarvadharmāyūhaniryūhavigatam ekanayajñānam)* [144];

142 Réminiscence canonique : *asāre sāramatayaḥ* ... : cf. ci-dessus, III, § 62, note 124.

143 Les six *anusmṛti* portent respectivement sur le Buddha, la Loi *(dharma)*, la Communauté *(saṃgha)*, la moralité *(śīla)*, le don *(tyāga)* et les divinités *(deva)* : cf. Dīgha, III, p. 250, 280; Aṅguttara, III, p. 284; 312 sq.; Visuddhimagga, éd. Warren, p. 162-188; Lalitavistara, p. 31,*18-22*; Dharmasaṃgraha, § 54; Mahāvyutpatti, no 1148-1154.

144 L'expression *āyūhaniryūhavigata* a déjà été rencontrée ci-dessus, III, § 52, note 101.

Dans l'esprit des bouddhistes les notions d'*ekanaya* « principe unique » et d'*ekayāna* « véhicule unique » sont fréquemment associées, peut-être à cause de leur homonymie.

l'équipement en racines de bien *(sarvakuśalamūlasaṃbhāra)* résul-

L'affirmation d'un *ekanaya* ne comporte nullement une vue monistique des choses, le principe unique n'étant rien d'autre que l'inexistence de tous les dharma *(dharmāṇāṃ niḥsvabhāvatā)* et ne constituant en aucune manière une entité métaphysique. Tous les Véhicules menant, plus ou moins directement, à la connaissance de ce principe unique *(ekanaya)*, on parle de Véhicule unique *(ekayāna)*.

Voici quelques citations concernant l'*ekanaya* :

Dans le présent passage du Vimalakīrtinirdeśa, *ekanayajñāna* est rendu par *tshul gcig paḥi śes* en tibétain; *jou yi siang men* 入一相門 « franchir la porte du caractère unique » par K; *yi tcheng li men wou jou* 一正理門悟入 « franchir intellectuellement la porte de l'unique principe correct » par H.

Pour la Prajñāpāramitā, l'*ekanaya* est simplement la non-dualité *(advaya)*, la non-existence *(abhāva)* de toutes choses. Cf. Pañcaviṃśati, p. 223,*8*; Śatasāh., p. 1468,*21* : *tatra katamo bodhisattvasya mahāsattvasyaikanayanirdeśaḥ — yā advayasamudācaratā, ayaṃ bodhisattvasya mahāsattvasyaikanayanirdeśaḥ* : « Chez le Bodhisattva Mahāsattva la démonstration du principe unique, c'est ne pas se mouvoir dans la dualité ». Traduisant ce passage, Kumārajīva (T 223, p. 259 *a* 21) rend *ekanayanirdeśa* par *chouo tchou fa yi siang* 說諸法一相 « dire le caractère unique des dharma »; et Hiuan-tsang (T 220, tome VII, p. 87 *b* 5) par *chouo yi ts'ie fa yi siang li ts'iu* 說一切法一相理趣 « dire le principe à caractère unique de tous les dharma ». Commentant ce passage, l'Upadeśa (T 1509, k. 50, p. 417 *c* 8-12) explique : « Le Bodhisattva sait que les douze bases de la connaissance *(āyatana)*, internes *(ādhyātmika)* et externes *(bāhya)*, sont toutes filet de Māra *(mārajāla)*, trompeuses *(vañcaka)* et irréelles *(abhūta)*. Sur ces bases de la connaissance, naissent les six sortes de connaissances *(vijñāna)*, elles aussi filet de Māra et trompeuses. Qu'y a-t-il donc de réel *(bhūta)*? Seulement la non-dualité *(advaya)*. L'inexistence *(abhāva)* de l'œil *(cakṣus)* et l'inexistence de la couleur *(rūpa)*, et ainsi de suite [pour les autres *āyatana*], jusque l'inexistence de l'esprit *(manas)* et l'inexistence des dharma, voilà ce qu'on appelle réalité. Pour que tous les êtres rejettent les douze *āyatana*, les Bodhisattva, toujours et par toutes sortes d'exposés, leur prêchent la non-dualité *(advaya)* ».

L'Abhisamaya, I, v. 62, range l'*ekanayajñatā* parmi les pratiques de la 7e terre. L'Āloka, p. 102,*2*, explique : *mahāyānatvenaikayānāvabodhād dhetugrahatyāgaḥ*; en tibétain, *theg pa chen po ñid du theg pa gcig par rtogs pas rgyur ḥdzin pa spaṅs pa* : « Le savoir du Véhicule unique sous forme de Grand Véhicule provoquant l'abandon de la croyance [à des voies diverses de salut] ». Cf. E. Obermiller, *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, London, 1943, p. 166.

Saṃdhinirmocana, T 676, k. 4, p. 708 *a* 13-21 : Le bodhisattva Avalokiteśvara demanda au Buddha : En quelle intention cachée *(kiṃ saṃdhāya)* le Bienheureux a-t-il dit que le Śrāvakayāna et le Mahāyāna ne forment qu'un seul Véhicule *(ekayāna)*? — Le Buddha répondit : Kulaputra, dans le Śrāvakayāna

tant du rejet *(utsarga)* de toutes les passions *(kleśa)*, de tous les obstacles *(āvaraṇa)* et de tous les mauvais dharma *(akuśaladharma)*.

74. L'acquisition de tous les auxiliaires de l'illumination résultant de la pénétration de l'omniscience et de l'équipement en bons dharma *(sarvajñajñānādhigamena ca kuśaladharmasaṃbhāreṇa ca samudānītaḥ sarvabodhipākṣikadharmasamudāgamaḥ)*, tel est, ô fils de famille *(kulaputra)*, le sacrifice du don de la loi *(dharmayajña)*. Les Bodhisattva fidèles à ce sacrifice de la loi sont les meilleurs des sacrificateurs, les « grands maîtres du don » *(mahādānapati)*, dignes d'offrandes parmi les dieux et les hommes *(sadevaloke dakṣiṇīyāḥ)*.

Bienheureux, lorsque le maître de maison *(gṛhapati)* eut prononcé ce discours, deux cents brâhmanes parmi la foule des brâhmanes produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination *(dviśatānāṃ brāhmaṇānāṃ anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)*.

[*Le miracle du collier.*]

75. Et moi, plein d'étonnement, après avoir salué les pieds du saint homme en les touchant de la tête, je détachai de mon cou un collier de perles d'une valeur de cent mille (pièces d'or), et le lui offris. Mais celui-ci ne l'accepta point. Alors je lui dis : Accepte, ô saint homme, ce collier de perles pour me témoigner ta compassion et donne-le à qui tu désires. Alors Vimalakīrti accepta le collier de perles et, l'ayant accepté, il en fit deux moitiés. Il donna

j'ai exposé les diverses natures propres *(svabhāva)* des dharma, à savoir les cinq *skandha*, les six *ādhyātmikāyatana*, les six *bāhyāyatana* et autres catégories de ce genre. Dans le Mahāyāna j'ai dit que tous ces dharma ne forment qu'un même et unique élément de la loi *(t'ong-yi fa-kiai = ekadharmadhātu)* qu'un même et unique principe *(t'ong-yi li-ts'iu = ekanaya)*. C'est pourquoi je nie toute distinction *(bheda)* entre Véhicules. Mais ici certaines personnes interprétant mes paroles à la lettre *(yathārutam)* soulèvent de fausses distinctions : les uns affirment gratuitement *(āropayanti)*, les autres nient abusivement *(apavadanti)*. Sur les méthodes diverses des Véhicules ils affirment qu'elles s'opposent l'une à l'autre, et tout cela mène à des disputes. C'est en cette intention que j'affirme l'unicité des Véhicules.

Dans toutes ces explications, on soupçonne une certaine confusion entre *ekanaya* « principe unique » et *ekayāna* « Véhicule unique ». Cependant *ekanaya* est synonyme d'*ekadharmadhātu*. Dès lors le raisonnement est clair : la non-substantialité de tous les dharma *(dharmāṇāṃ niḥsvabhāvatā)* constituant l'unique vérité, tous les Véhicules qui y conduisent se ramènent eux aussi à l'unité.

une moitié aux pauvres de la ville dédaignés par ceux qui étaient présents au sacrifice. L'autre moitié, il la donna au tathāgata Duṣprasaha[145]. Et il accomplit un miracle tel que toutes les assemblées virent l'univers Marīci et le tathāgata Duṣprasaha. Et sur la tête du tathāgata Duṣprasaha, le collier de perles affecta la forme d'un belvédère, orné de colliers de perles, supporté sur quatre bases, ayant quatre colonnes, régulier, bien construit et beau à voir *(atha khalv aham āścaryaprāptas tasya satpuruṣasya pādau śirasābhivandya matkaṇṭhād avatārya śatasahasramūlyaṃ muktāhāram anuprayacchāmi sma. sa na pratīcchati sma. atha khalv aham etad avocam. pratigṛhāṇa tvaṃ satpuruṣemaṃ muktāhāram asmākam anukampām upādāya. yaṃ cādhimucyase tasmai dehi. atha khalu Vimalakīrtis taṃ muktāhāraṃ pratigṛhṇāti sma. pratigṛhya ca dvau pratyaṃśau kṛtavān kṛtvā caikaṃ pratyaṃśaṃ yajñasthānasthanin-ditānāṃ nagaradaridrāṇāṃ dadāti sma, dvitīyaṃ pratyaṃśaṃ Duṣprasahāya tathāgatāya niryātayāmāsa. tathārūpaṃ ca prātihāryaṃ saṃdarśayati sma yathā sarvābhiḥ parṣadbhir Marīcir nāma lokadhātur Duṣprasaho nāma tathāgataś ca saṃdṛśyete sma. sa ca muktāhāras tasya Duṣprasahasya tathāgatasya mūrdhni muktāhāraḥ kūṭāgāraḥ saṃsthito 'bhūc caturasraś catuḥsthūṇaḥ samabhāgaḥ suvibhakto darśanīyaḥ)*[146].

76. Ayant manifesté un tel miracle *(prātihārya)*, Vimalakīrti dit encore : Le donateur *(dāyaka)* qui fait ses dons aux pauvres de la ville *(nagaradaridra)* en pensant qu'ils sont aussi dignes d'offrandes *(dakṣiṇīya)* que le Tathāgata, le donateur qui donne à tout le monde sans faire de distinctions *(asaṃbhinnam)*, impartiallement *(samacittena)*, avec une grande bienveillance *(mahāmaitrī)*, une grande compassion *(mahākaruṇā)*, et sans attendre de récompense *(vipākaniḥspṛha)*, ce donateur, dis-je, accomplit pleinement le sacrifice du don de la loi *(dharmayajñaṃ paripūrayati)*.

[145] Le buddha Duṣprasaha « Difficile à atteindre » est ainsi nommé parce que son univers Marīci est situé par delà soixante et un grands chiliocosmes. Ce buddha s'arrêta de prêcher lorsque Śākyamuni fit tourner la roue de la loi à Bénarès (Mahāvastu, III p. 341,*18* - 342,*4*). Voir encore Sukhāvatī, p. 142,*1*; Mañjuśrīmūlakalpa, p. 64,*1*; 130,*3*; ci-dessous, VI, § 13, no 7.

[146] Original restitué à l'aide de deux passages du Saddharmapuṇḍarīka, p. 445,*13* - 446,*11*; 468,*5-8*. — Sur le miracle du collier et du belvédère, voir encore Ajātaśatrukaukṛtyavinodana, T 628, k. 3, p. 436 *b* 13-18; Pañcaviṃśati, p. 97,*5-7*.

77. Alors les pauvres de la ville ayant vu ce miracle *(prātihārya)* et entendu ce discours, obtinrent la haute résolution sans recul *(avaivartikādhyāśaya)* et produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination.

Ô Bienheureux, ce grand maître de maison *(gṛhapati)* disposant de miracles aussi puissants et d'une éloquence *(pratibhāna)* aussi irrésistible, je ne suis pas capable d'aller l'interroger sur sa maladie.

*

78. De la même manière, tous les Bodhisattva Mahāsattva racontèrent, tour à tour, les conversations *(kathā)* qu'ils avaient eues avec ce personnage et se déclarèrent incapables d'aller le trouver.

De la même manière, le Bienheureux invita l'un après l'autre les grands Bodhisattva à aller interroger ce maître de maison sur sa maladie, mais tous ces Bodhisattva, ayant raconté tour à tour au Buddha leur histoire *(nidāna)* particulière et relaté les conversations *(kathā)* qu'ils avaient eues avec le saint homme Vimalakīrti, se déclarèrent incapables d'aller l'interroger sur sa maladie.

CHAPITRE IV

CONSOLATIONS AU MALADE

[*Acceptation de Mañjuśrī.*]

1. Alors le Bienheureux dit à Mañjuśrī prince héritier *(kumārabhūta)* [1] : Mañjuśrī, va interroger le licchavi Vimalakīrti sur sa maladie.

Mañjuśrī répondit : Bienheureux, le licchavi Vimalakīrti est difficile à aborder *(durāsada)*.

Il est d'une éloquence consommée sur le principe profond *(gambhīranaye praskannapratibhānaḥ)*.

Il pénètre à fond les exposés de la loi *(dharmamukha)*.

Il excelle à proférer des mots-phrases inversés et des mots-

C'est habilement qu'il peut discourir.

[1] Sur ce grand Bodhisattva, voir en dernier lieu É. Lamotte, *Mañjuśrī*, T'oung Pao, XLVIII, 1960, Livr. 1-3, p. 1-96. La rencontre entre Mañjuśrī et Vimalakīrti qui fait l'objet de ce chapitre est représentée sur des stèles chinoises du VIe siècle : P. Pelliot, *Les grottes de Touen-Houang*, Paris, 1921, VI, pl. 324 ; H. Fernald, *An Early Chinese Sculptured Stele of 575 A.D.*, Eastern Art, III, p. 73-111 ; A. Waley, *Catalogue of Paintings recovered from Tun-Huang by Sir Aurel Stein*, London, 1931, pl. 41 et 42, p. 91-95 ; W. P. Yetts, *The George Eumorfopoulos Collection : Buddhist Sculpture*, London, 1932, p. 26-28, 41-46 ; J. Le Roy Davidson, *Traces of Buddhist Evangelism in Early Chinese Art*, avec 7 ill., Artibus Asiae, XI, 1948, p. 251-265 ; *The Lotus Sūtra in Chinese Art*, Yale University, 1954, p. 32-36.

Sur ces monuments, Mañjuśrī tient généralement en main un bâton recourbé, communément appelé *jou-yi* 如意 « gratte-dos », en réalité un *t'an-ping* 談柄 « bâton de conversation », symbole de l'éloquence triomphante. Sur ce *jou-yi*, voir J. Le Roy Davidson, *The Origin and Early Use of the Ju-i*, Artibus Asiae, XIII, 1950, p. 239-249 ; E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, 1959, p. 407. Mañjuśrī et Vimalakīrti étaient devenus des parangons du *ts'ing t'an* 清談, la « conversation épurée », alors à la mode en Chine.

phrases pléniers *(vyatyastapadapūrṇapadāhārakuśala)* [2].

Il est d'une éloquence invincible *(anācchedyapratibhāna)*. Il possède, entre tous les êtres, une intelligence irrésistible *(sarvasattveṣv apratihatamatisamanvāgataḥ)*. Il accède à toutes les pratiques des Bodhisattva *(bodhisattvakāryaniryāta)*.

Il pénètre bien les lieux secrets de tous les Bodhisattva et des Pratyekabuddha *(sarvabodhisattvapratyekabuddhaguhyasthānasupratipanna)* [3].

Il pénètre bien les lieux secrets *(guhyasthāna)* de tous les grands Bodhisattva et de tous les Tathāgata.

[2] Il s'agit manifestement de cette technique linguistique (rhétorique, dialectique) constituant l'un des vingt *āveṇikadharma* du bodhisattva (voir l'Introduction, p. 34-35).

K traduit : « Il pénètre à fond le vrai caractère *(bhūtalakṣaṇa)* et expose habilement le principe de la loi *(dharmanaya)* ». — Seng-tchao (T 1775, k. 5, p. 371 *a* 1) explique : « Il excelle à soulever beaucoup de sens par des paroles concises. »

[3] Kumārajīva traduit : « Il n'y a pas de secrets du Buddha qu'il ne pénètre », et il explique (T 1775, k. 5, p. 371 *a* 7) : « Selon le Mi tsi king, il s'agit du corps, de la voix et de la pensée [des Buddha] ».

Le Mi tsi king en question est le Tathāgataguhyaka ou Tathāgatācintyaguhyanirdeśa dont il existe trois traductions :

1. Une traduction chinoise exécutée par Dharmarakṣa des Tsin Occidentaux. Elle fut terminée le huitième jour du dixième mois de la première année de la période *t'ai-k'ang* (16 novembre 280), date fournie par le Li tai san pao ki (T 2034, k. 6, p. 62 *a* 19). Plus tard, au début du VIIIe siècle (706-713), elle fut incorporée par Bodhiruci, alias Dharmaruci, dans sa compilation du Ratnakūṭa (T 310, k. 8-14, p. 42-80).

2. Une traduction tibétaine, exécutée dans le premier quart du IXe siècle par Jinamitra et son équipe (OKC, No 760, 3).

3. Une traduction chinoise exécutée, au XIe siècle, par Dharmarakṣa des Song (T 312).

Le passage sur les secrets du Buddha auxquels il est fait allusion ici se trouve dans T 310, k. 10, p. 53 *b* 11 et T 312, k. 6, p. 716 *c* 10 : « Les secrets du Tathāgata sont au nombre de trois : secret du corps, secret de la voix et secret de la pensée ». Suit un long développement particulièrement intéressant et qui est cité au long dans l'Upadeśa, T 1509, k. 10, p. 127 *c* (cf. NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 560-561).

Plus loin (VI, § 13, note 36), le Vimalakīrti se référera encore au Tathāgataguhyaka, et cette fois, en le citant nommément. Il affirme que d'innombrables Tathāgata viennent prêcher le Tathāgataguhyaka dans la maison de Vimalakīrti.

Il est habile à renverser les demeures de tous les Māra *(sarvamārabhavanasamudghātanakuśala)*. Il joue avec les grandes pénétrations *(mahābhijñāvikrīḍita)*. Il excelle en moyens salvifiques et en sagesse *(upāyaprajñāniryāta)*. Il a atteint l'autre rive du domaine de l'élément de la loi sans dualité ni mélange *(advayāsaṃbhinnadharmadhātugocarapāramiṃgata)*. Sur l'élément de la loi qui est de modalité unique *(ekavyūhadharmadhātu)*, il excelle à s'étendre en prédications d'une infinie variété *(anantākāravyūhadharmadeśanā)*. Il connaît les facultés spirituelles *(indriya)* de tous les êtres. Il excelle en habileté salvifique et en savoir *(upāyakauśalyajñānagatiṃgata)*. Il possède la réponse à toutes les questions *(praśnanirṇaya)*.

Il est habile à capter les Māra *(mārasaṃgraha)*. Son habileté salvifique *(upāyakauśalya)* est sans obstacle *(apratihata)*. Il a atteint la non-dualité suprême et sans mélange. Il a atteint l'autre rive *(pāra)* du domaine de l'élément de la loi *(dharmadhātugocara)*. Sur l'élément de la loi qui est de modalité unique *(ekākāravyūhadharmadhātu)* il est capable de prêcher des discours d'une infinie variété *(anantākāravyūhadharmamukha)*. Il pénètre les facultés *(indriya)* et les pratiques *(carita)* de tous les êtres. Il joue avec les suprêmes pénétrations *(mahābhijñāvikrīḍita)*. Il a atteint le grand savoir *(mahājñāna)* et l'habileté salvifique *(upāyakauśalya)*. Il possède la réponse à toutes les questions *(praśnanirṇaya)*.

Bien qu'il ne se contente point d'une faible armure *(parīttasaṃnāha)*, cependant, grâce à l'intervention miraculeuse du Buddha *(buddhādhiṣṭhāna)*, j'irai auprès de lui et je discuterai avec lui le mieux possible *(yathābhūtam)* et selon mes moyens *(yathānubhāvaṃ)* [4].

Ce souverain sans peur *(viśāradeśvara)* ne peut être attaqué à la pointe de ma faible éloquence. Néanmoins, bénéficiant de l'intervention miraculeuse *(adhiṣṭhāna)* du Buddha, j'irai auprès de lui pour l'interroger sur sa maladie et, en sa présence, je discuterai avec lui selon mes forces.

[*Mañjuśrī chez Vimalakīrti.*]

2. Alors, dans l'assemblée, les Bodhisattva, les grands Auditeurs *(śrāvaka)*, les Śakra, les Brahmā, les Lokapāla, les fils des dieux

[4] Cet alinéa manque dans Tk et K.

(devaputra) et les filles des dieux *(devakanyā)* eurent cette réflexion : Les deux Bodhisattva possèdent l'un et l'autre de profondes et vastes convictions *(gambhīraviśālādhimukti)*; là où Mañjuśrī prince héritier et le saint homme *(satpuruṣa)* s'entretiendront, il y aura certainement *(niyatam)* une grande conversation pieuse *(dhārmikathā)*. Nous devons tous ensemble accompagner Mañjuśrī chez Vimalakīrti pour entendre la loi *(dharmaśravaṇāya)*.

Aussitôt, huit mille Bodhisattva, cinq cents Auditeurs *(śrāvaka)* et d'innombrables centaines de milliers de Śakra, de Brahmā, de Lokapāla et de fils des dieux *(devaputra)*, dans le but d'entendre la loi, partirent à la suite de Mañjuśrī prince héritier.

Alors Mañjuśrī prince héritier, entouré *(parivṛta)* et suivi *(puraskṛta)* de ces Bodhisattva, grands Śrāvaka, Śakra, Brahmā, Lokapāla et Devaputra, après s'être respectueusement incliné devant le Bienheureux, sortit de l'Āmrapālīvana, entra dans la grande ville de Vaiśālī et gagna la demeure de Vimalakīrti.

[*La maison vide.*]

3. A ce moment le licchavi Vimalakīrti eut cette réflexion : Puisque Mañjuśrī prince héritier vient chez moi avec une suite nombreuse pour s'enquérir de ma maladie, je vais, par une opération miraculeuse *(adhiṣṭhāna)*, vider cette maison. J'expulserai les lits *(mañcaka)*, les meubles *(pariṣkāra)*, les domestiques *(antevāsin)* et le portier *(dauvārika)*; je ne laisserai qu'un seul lit où je me coucherai en faisant le malade.

Ayant fait cette réflexion, Vimalakīrti fit miraculeusement le vide en sa maison *(gṛhaṃ śūnyam adhiṣṭhāya)*, et il n'y eut même plus de portier *(dauvārika)*. Sauf *(sthāpayitvā)* l'unique lit *(mañcaka)* où il était couché en malade, les lits *(mañcaka)*, les sièges *(pīṭha)*, les chaises *(āsana)*, tout avait disparu.

[*Salutations réciproques.*]

4. Alors Mañjuśrī avec sa suite *(saparivāra)* se rendit là où était la demeure de Vimalakīrti *(yena Vimalakīrteḥ sthānaṃ tenopajagāma)* et, s'y étant rendu *(upetya)*, pénétra à l'intérieur. Il vit que la maison était vide : il n'y avait même pas de portier *(dauvārika)*. Sauf le lit de malade occupé par Vimalakīrti, il ne vit ni lit *(mañcaka)* ni siège *(pīṭha)* ni chaise *(āsana)*.

Alors le licchavi Vimalakīrti aperçut Mañjuśrī prince héritier

et, l'ayant aperçu, il lui dit : Mañjuśrī, tu es le bien venu *(sugata)*; Mañjuśrī, tu es le très bien venu. Tu n'étais pas venu et tu viens; tu n'avais pas vu et tu vois; tu n'avais pas entendu et tu entends.

Mañjuśrī répondit : C'est bien cela, ô maître de maison, c'est bien comme tu le dis *(evam etad gṛhapate, evam etad yathā vadasi)* [5]. Qui est déjà venu *(āgata)* ne vient plus; qui est déjà parti *(gata)* ne part plus. Pourquoi? Parce que celui qui est venu ne revient plus; celui qui est parti ne repart plus; celui qui a vu ne revoit plus; et celui qui a entendu ne réentend plus [6].

5. Ô saint homme, est-ce tolérable? est-ce viable? chez toi les éléments physiques ne sont-ils pas troublés? les sensations douloureuses diminuent-elles et n'augmentent-elles pas? peut-on constater en elles diminution et non pas augmentation? *(kaccit te satpuruṣa kṣamaṇīyaṃ, kaccid yāpanīyaṃ, kaccit te dhātavo na kṣubhyante, kaccid duḥkhā vedanāḥ pratikrāmanti nābhikrāmanti, pratikrama āsāṃ prajñāyate nābhikramaḥ)* [7]. Le Bienheureux te fait demander si tu as peu de tourments et peu de souffrances, si tu es alerte et dispos, si tu es fort, bien physiquement et sans reproche moralement, et si tu jouis de contacts agréables *(bhagavāṃs tvām alpābādhatāṃ pṛcchaty alpātaṅkatāṃ yātrāṃ laghūtthānatāṃ balaṃ sukham anavadyatāṃ sukhasparśavihāratām)* [8].

[5] Cliché très fréquent : cf. Saddharmapuṇḍ., p. 77,*4-5*, etc.

[6] L'expérience ne comporte ni arrivée ni départ. Le Buddha a démontré que le *pratītyasamutpāda* est *anāgama* et *anirgama* (Madh. vṛtti, p. 11,*14*). Nāgārjuna démontre dans la Madh. vṛtti, p. 92-97 (tr. May, p. 51-59) l'inexistence du mouvement en se fondant sur la simple analyse temporelle. Le mouvement déjà accompli *(gatam)* ne comporte pas de mouvement *(na gamyate)* parce que son activité motrice a cessé *(uparatagamikriyam)*. Le mouvement non encore accompli *(agatam)* ne comporte pas non plus de mouvement *(na gamyate)* parce que son activité motrice ne s'est pas encore produite *(anupajātagamikriyam)*. Quant au mouvement actuel *(gamyamānam)* il est inintelligible *(na gamyate)* en tant qu'indépendant des deux autres *(gatāgatavinirmuktam)*.

[7] Cliché très fréquent : comparer Saddharmapuṇḍ., p. 429,*4*; Divyāvadāna, p. 110,*2*; Mahāvastu, III, p. 347,*19*; Mahāparinirvāṇa sanskrit, p. 194. — La formule pāli est : *kacci te khamanīyaṃ, kacci yāpanīyaṃ, kacci dukkhā vedanā paṭikkamanti no abhikkamanti, paṭikkamo 'sānaṃ paññāyati no abhikkamo* : cf. Majjhima, II, p. 192,*29*; III, p. 259,*2*; 264,*3*; Saṃyutta, IV, p. 46,*21*; 56,*11*; V, p. 79,*28*; 177,*6*; 345,*2*; 381,*17*; 385,*25*.

[8] Même formule ou formule approchante dans Mahāparinirvāṇa sanskrit, p. 102; Mahāvastu, I, p. 254,*16*; 323,*20*; Avadānaśataka, I, p. 325,*13*; II, p. 90,*13*; 93,*15*; Divyāvadāna, p. 156,*22*; Kāraṇḍavyūha, p. 89,*12*; Pañcaviṃ-

[*La maladie de Vimalakīrti.*]

6. *Mañj.* — Maître de maison *(gṛhapati)*, ta maladie *(vyādhi)*, d'où provient-elle? combien de temps durera-t-elle? sur quoi repose-t-elle? après combien de temps s'apaisera-t-elle?

Vim. — Mañjuśrī, ma maladie durera ce que dureront chez les êtres l'ignorance *(avidyā)* et la soif de l'existence *(bhavatṛṣṇā)*. Ma maladie vient de loin, de la transmigration à son début *(pūrvakoṭisaṃsāra)*. Tant que les êtres seront malades, moi aussi je serai malade; quand les êtres guériront, moi aussi je serai guéri. Pourquoi? Mañjuśrī, pour les Bodhisattva, la sphère de la transmigration *(saṃsārasthāna)*, ce sont les êtres *(sattva)*, et la maladie repose sur cette transmigration *(saṃsārastha)* [9]. Lorsque tous les êtres échapperont aux douleurs de cette maladie, alors les Bodhisattva, eux aussi, seront sans maladie.

7. Par exemple, ô Mañjuśrī, si le fils unique *(ekaputra)* d'un banquier *(śreṣṭhin)* tombe malade, son père et sa mère *(mātāpitṛ)*, eux aussi, tombent tous deux malades. Tant que ce fils unique n'est pas guéri, ses père et mère, eux aussi, restent souffrants *(duḥkhita)*. De même, ô Mañjuśrī, le Bodhisattva affectionné aux êtres comme à un fils unique, est malade quand les êtres sont malades, et est sans maladie quand les êtres sont sans maladie.

Supposons quelque part au monde un riche banquier *(śreṣṭhipuruṣa)* qui n'ait qu'un fils unique *(ekaputra)*; il l'aime tendrement, se réjouit toujours à le voir et ne le quitte pas un seul instant. Si ce fils tombe malade, son père et sa mère, eux aussi, tombent malades; mais dès qu'il guérit, ses parents, eux aussi, guérissent. De même, le Bodhisattva affectionné aux êtres comme à un fils unique, est malade lorsque les êtres sont malades et guérit quand les êtres guérissent.

śati, p. 13,*17*; Saddharmapuṇḍ., p. 429,*3*; Mahāvyutpatti, n° 6284-88; J. BLOCH, *Inscriptions d'Asoka*, p. 154; ci-dessous, IX, § 4 et 5. — Le libellé pāli est : *appābādhaṃ appātaṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati* (références dans WOODWARD, *Concordance*, p. 193, s.v. *appātaṃkam*).

Tous ces termes sont longuement commentés dans NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 582-586. Voir aussi, à propos de *phāsuvihāra*, C. CAILLAT, *Deux études de moyen-indien*, JA, 1960, p. 41-55.

9 En tib. : *byaṅ chub sems dpaḥi ḥkhor baḥi gnas ni sems can te; nad ni ḥkhor ba la gnas so.* — K : C'est pour les êtres que les Bodhisattva entrent dans le Saṃsāra; et s'il y a Saṃsāra, il y a maladie. — H : Tous les Bodhisattva s'appuient sur le Saṃsāra de longue durée [encouru] par les êtres, et c'est parce qu'ils s'appuient sur ce Saṃsāra qu'ils ont des maladies.

Tu me demandais, ô Mañjuśrī, d'où provient ma maladie : chez le Bodhisattva la maladie provient de la grande compassion *(mahākaruṇā)*.

[*Le vide universel.*]

8. *Mañj.* — Maître de maison *(gṛhapati)*, pourquoi ta maison *(gṛha)* est-elle vide *(śūnya)* et n'as-tu aucun entourage *(parivāra)*?

Vim. — Mañjuśrī, tous les champs de Buddha *(buddhakṣetra)*, eux aussi, sont vides.

Mañj. — De quoi sont-ils vides?

Vim. — Ils sont vides de vacuité *(śūnyatāśūnya)*.

Mañj. — Qu'est-ce qui est vide de vacuité?

Vim. — Les imaginations *(saṃkalpa)* sont vides de vacuité.

Mañj. — La vacuité *(śūnyatā)* peut-elle être imaginée?

Vim. — L'imagination *(parikalpa)*, elle aussi, est vide *(śūnya)*, et la vacuité *(śūnyatā)* n'imagine pas la vacuité.

Mañj. — Maître de maison *(gṛhapati)*, où trouver cette vacuité?

Vim. — Mañjuśrī, la vacuité se trouve dans les soixante-deux espèces de vues fausses *(dṛṣṭigata)* [10].

Mañj. — Où trouver les soixante-deux espèces de vues fausses?

Vim. — On les trouve dans la délivrance *(vimukti)* des Tathāgata.

Mañj. — Où trouver la délivrance des Tathāgata?

Vim. — Elle se trouve dans le premier fonctionnement de pensée *(cittapūrvacarita)* [11] de tous les êtres.

Tu me demandais encore, ô Mañjuśrī, pourquoi je suis sans entourage *(parivāra)*, mais tous les Māra et tous les adversaires *(parapravādin)* sont mon entourage. Pourquoi?

Les Māra font l'éloge de la transmigration *(saṃsārasya var-*

Les Māra font l'éloge de la transmigration, et les hérétiques *(tīrthi-*

10 Suprême paradoxe qui établit, sans contestation possible, la position ou, plus exactement, l'absence de position métaphysique de Vimalakīrti. Après avoir détruit, par la vue de la vacuité, la croyance à la permanence *(śāśvatagrāha)* et la croyance à l'anéantissement *(ucchedadarśana)*, Vimalakīrti rejette la vacuité elle-même parmi les soixante-deux espèces de vues fausses. Il se refuse à hypostasier la vacuité, à en faire un *dharmadhātu*, une *dharmatā*, une *tathatā*. C'est là du pur madhyamaka. Voir ci-dessus, Introduction, p. 47-51.

11 Tib. : *sems can thams cad kyi sems daṅ po spyod pa las btsal lo.* — K et H : Dans le fonctionnement de la pensée de tous les êtres.

naṃ vadanti), et la transmigration *(saṃsāra)* est l'entourage *(parivāra)* du Bodhisattva. Les adversaires *(parapravādin)* font l'éloge de toutes les espèces de vues fausses *(dṛṣṭigata)*, et le Bodhisattva ne s'écarte *(na calati)* d'aucune espèce de vue fausse. C'est pourquoi tous les Māra et tous les adversaires sont mon entourage.

ka) font l'éloge des vues fausses. Or le Bodhisattva n'a aucune répulsion pour (la transmigration et les vues fausses). C'est pourquoi les Māra et les hérétiques sont mon entourage [12].

[*Nature de la maladie.*]

9. *Mañj.* — Maître de maison *(gṛhapati)*, de quelle espèce est ta maladie ?

Vim. — Elle est immatérielle *(arūpin)* et invisible *(anidarśana)*.

Mañj. — Cette maladie est-elle associée au corps *(kāyasaṃprayukta)* ou associée à la pensée *(cittasaṃprayukta)* ?

Vim. — Elle n'est pas associée au corps parce qu'elle est séparée du corps *(kāyaviviktā)* et d'ailleurs ce qui est associé au corps est pareil au reflet *(pratibimba)*. Elle n'est pas associée à la pensée parce qu'elle est séparée de la pensée *(cittaviviktā)* et d'ailleurs ce qui est associé à la pensée est pareil à la magie *(māyā)*.

Mañj. — Maître de maison, parmi les quatre éléments *(dhātu)*, à savoir l'élément terre *(pṛthivīdhātu)*, l'élément eau *(abdhātu)*, l'élément feu *(tejodhātu)* et l'élément vent *(vāyudhātu)*, quel est celui qui souffre *(bādhyate)* ?

Vim. — Mañjuśrī, la maladie des êtres, voilà précisément l'élément *(dhātu)* qui me rend malade moi-même [13].

Vim. — Le corps *(kāya)* des êtres est issu des quatre grands éléments *(mahābhūta)*, et c'est parce qu'ils sont malades que je suis malade. Cependant cette maladie ne relève pas

[12] K : Les Māra se complaisent dans la transmigration, et les Bodhisattva n'abandonnent pas la transmigration; les Tīrthika se complaisent dans les vues fausses, et les Bodhisattva ne s'écartent pas de ces vues fausses.

[13] K diffère quelque peu : [Ma] maladie ne relève pas de l'élément terre, mais n'est pas séparée de lui. Et, en ce qui concerne les autres grands éléments — eau, feu et vent —, il en va de même. Mais la maladie des êtres provient des quatre grands éléments, et c'est parce qu'ils sont malades que je suis malade.

des quatre éléments *(dhātu)* car elle échappe à la nature d'élément.

[*Comment consoler un bodhisattva malade?*]

10. *Mañj.* [14]. — Comment le bodhisattva doit-il consoler *(saṃmodana)* un bodhisattva malade de façon à le réjouir ?

Vim. — Il lui dit que le corps est impermanent *(anitya)*, mais ne l'invite pas à éprouver à son endroit dégoût *(nirveda)* ou répugnance *(virāga)*. Il lui dit que le corps est douloureux *(duḥkha)*, mais ne l'exhorte pas à se complaire dans le Nirvāṇa. Il lui dit que le corps est impersonnel *(anātman)*, mais l'invite à faire mûrir les êtres *(sattvaparipācana)*. Il lui dit que le corps est calme *(śānta)*, mais ne l'exhorte pas à cultiver le calme définitif *(atyantaśānti)* [15].

Il l'exhorte à se repentir de ses fautes antérieures *(pūrvaduścarita)*, mais ne dit pas que ces fautes sont passées *(saṃkrānta)* [16]. Il l'exhorte à utiliser sa propre maladie pour avoir pitié des êtres malades et chasser leurs maladies. Il l'exhorte à se souvenir *(anusmaraṇa)* des souffrances subies antérieurement *(pūrvakoṭyanubhūtaduḥkha)* pour faire le bien des êtres *(sattvārthakriyā)*. Il l'exhorte à se souvenir *(anusmaraṇa)* des innombrables racines de bien *(kuśalamūla)* déjà cultivées pour pratiquer la vie pure *(viśuddhājīva)*. Il l'exhorte à ne pas craindre, mais à s'adonner à l'énergie *(vīryārambha)*. Il l'exhorte à prononcer le grand vœu *(mahāpraṇidhāna)* de devenir le grand roi-médecin *(mahāvaidyarāja)* qui guérit tous les êtres et apaise définitivement les maladies du corps et de la pensée *(kāyacittavyādhi)*. C'est ainsi que le bodhisattva doit consoler *(saṃmodana)* un bodhisattva malade, de façon à le réjouir [17].

[*Réflexions proposées au malade.*]

11. Mañjuśrī demanda : Comment le Bodhisattva malade dompte-t-il sa propre pensée *(svacittaṃ niyamati)* ?

[14] En tib. et dans K, Mañjuśrī interroge et Vimalakīrti répond; dans Tk et H (édition du Taishô), c'est l'inverse.

[15] Le calme définitif, à savoir le Nirvāṇa. Sur *anitya, duḥkha, anātman, śānta*, voir ci-dessus, III, § 25, note 51.

[16] Les péchés ne sont pas éternels et irréparables; ils n'existent que par leurs effets présents, et on peut les expier par le repentir.

[17] Dans cet alinéa, je suis l'interprétation de H; le tibétain est plus concis.

Vimalakīrti répondit : Mañjuśrī, le Bodhisattva malade doit dompter sa propre pensée par les réflexions suivantes :

La maladie résulte du concours de méprises radicalement fausses *(pūrvāntābhūtaviparyāsakarmaparyutthāna)*. Puisqu'elle est issue d'imaginations fausses *(abhūtaparikalpa)* et de passions *(kleśa)*, il n'y a là en vérité *(paramārthataḥ)* aucun dharma dont on puisse dire qu'il soit malade.

Ma maladie est issue d'actes produits par des méprises radicalement fausses *(pūrvāntābhūtaviparyāsa)*, des imaginations *(parikalpa)* et des passions *(kleśa)*. Dans le corps n'existe réellement *(paramārthataḥ)* aucun dharma qui subisse cette maladie.

Comment cela ? Le corps provient des quatre grands éléments *(mahābhūta)* et, dans ces éléments *(dhātu)*, il n'y a ni maître *(adhipati)* ni générateur *(janayitṛ)*.

Comment cela ? On appelle corps *(kāya)* un complexe des quatre grands éléments *(cāturmahābhūtasāmagrī)* et, dans ces grands éléments, il n'y a pas de maître *(adhipati)*.

Dans ce corps, il n'y a pas de moi *(ātman)*. Si l'on écarte l'adhésion au moi *(ātmābhiniveśaṃ sthāpayitvā)*, il n'y a ici, au sens vrai *(paramārthataḥ)*, rien qui puisse s'appeler maladie *(vyādhi)*. C'est pourquoi, rejetant toute adhésion *(abhiniveśa)*, je dois m'en tenir *(sthātavyam)* à la vraie science *(ājñā)* des racines de la maladie *(vyādhimūla)* et, après avoir supprimé la notion de moi *(ātmasaṃjñā)*, produire la notion de dharma *(dharmasaṃjñā)* [18].

Dans le corps, il n'y a pas de moi *(ātman)*. Si la maladie surgit, c'est à cause de l'adhésion au moi *(ātmābhiniveśa)*. Donc il ne faut pas produire à tort l'adhésion au moi, mais comprendre que cette adhésion est la racine de la maladie *(vyādhimūla)*. Pour cette raison il faut supprimer toute notion *(saṃjñā)* d'être *(sattva)* ou d'Ātman et s'établir sur la notion de dharma *(dharmasaṃjñā)*.

Ce corps est un assemblage de nombreux dharma *(saṃbahuladharmasaṃgraha)* [19]. Quand il naît *(utpadyate)*, ce sont seulement des dharma qui naissent ; quand il périt *(nirudhyate)*, ce sont seulement des dharma qui périssent. Mais ces dharma ne se sentent pas, ne se connaissent pas mutuellement *(parasparam)*. Quand ces dharma naissent, ils ne pensent pas : « je nais » ; quand ils périssent, ils ne pensent pas : « je péris ».

Le Bodhisattva doit faire la réflexion suivante : Le corps est constitué par un assemblage de nombreux dharma *(saṃbahuladharmasaṃgraha)*, un processus de naissances et de destructions *(utpādanirodhasaṃvṛtti)*. Quand il naît, ce sont seulement des dharma qui naissent; quand il périt, ce sont seulement des dharma qui périssent. Mais ces dharma qui forment une série continue *(paraṃparaprabandha)* ne se connaissent pas mutuellement et sont absolument dépourvus de réflexion *(manasikāra)*. Quand ils naissent, il ne disent pas : « je nais »; quand ils périssent, ils ne disent pas : « je péris ».

[18] Mais, ainsi qu'on va le voir, la notion de dharma sera écartée à son tour.

[19] Les nombreux dharma entrant dans la composition du corps font l'objet du *kāyasmṛtyupasthāna* (Majjhima, I, p. 57,*15-20*).

12. Le Bodhisattva malade doit s'efforcer de bien comprendre *(ājñā)* cette notion de dharma *(dharmasaṃjñā)* : « Chez moi, se dit-il, cette notion de dharma est une méprise *(viparyāsa)*, et cette méprise est une grave maladie *(mahāvyādhi)*. Je dois donc échapper à cette maladie et m'efforcer de la détruire *(prahāṇa)*. Je dois aussi détruire cette grave maladie chez tous les êtres ».

Comment détruire cette grave maladie ? — En détruisant la croyance au moi *(ātmagrāha)* et la croyance au mien *(ātmīyagrāha)*.

Comment détruire la croyance au moi et la croyance au mien ? — En s'écartant de deux choses *(dvayaviyoga)*.

Comment s'écarter de deux choses ? — En s'abstenant de toute activité interne et externe *(adhyātmabahirdhāsamudācāra)*.

Comment s'abstenir de toute activité interne et externe ? — En considérant l'égalité intégrale *(samatā)*, sans mouvement *(acalita)*, sans secousse *(apracalita)* et sans agitation *(asaṃpracalita)* [20].

Qu'est-ce que l'égalité intégrale *(samatā)* ? — Celle qui va de l'égalité du Moi *(ātmasamatā)* à l'égalité du Nirvāṇa *(nirvāṇasamatā)*.

Pourquoi cela ? — Parce que la transmigration *(saṃsāra)* et le Nirvāṇa sont tous deux vides *(śūnya)*.

Pourquoi cela ? — Parce qu'ils sont tous deux vides de nature propre *(svabhāvaśūnya)*.

Pourquoi sont-ils vides tous les deux ? — En tant que simples désignations *(nāmadheya)*, ils

Si tous les deux sont inexistants, qui donc est vide ? — C'est seulement verbalement qu'on les qualifie de vides : tous deux sont irréels *(apari-*

[20] Vocabulaire emprunté à la description du tremblement de terre : cf. Mahāvyutpatti, n° 3004-06.

sont, tous les deux, vides *(śūnya)* et irréels *(aparinispanna)*.

Ainsi donc celui qui voit l'égalité intégrale *(samatā)* ne fait pas de distinction entre la maladie d'une part et la vacuité d'autre part : la maladie *(vyādhi)*, c'est la vacuité *(śūnyatā)*.

13. Il faut savoir que cette sensation *(vedanā)* est une non-sensation *(avedanā)*, mais ne pas réaliser *(sākṣātkṛ-)* la destruction complète des sensations *(vedanānirodha)*. Bien que la double sensation soit éliminée *(vijahita)* chez celui qui remplit à la perfection les qualités des Buddha *(paripūrṇabuddhadharma)* [21], ce dernier n'est pas sans éprouver une grande pitié *(mahākaruṇā)* à l'endroit des êtres tombés dans les destinées mauvaises *(durgatija)* et fait en sorte de détruire par la discipline correcte *(yoniśoniyama)* la maladie des êtres.

14. Chez ces êtres, il n'y a aucun dharma à produire *(upasaṃhartavya)* ni à détruire *(apahartavya)* ; il faut seulement leur prêcher la loi pour qu'ils comprennent parfaitement le fonde-

niṣpanna). Au point de vue de l'égalité *(samatādarśana)*, il n'y a pas de maladie à part, il y a seulement une maladie vide. Il faut considérer le vide et la maladie comme pareillement vides. Pourquoi? Parce que ce vide et cette maladie sont absolument vides *(atyantaśūnya)*.

Le Bodhisattva malade doit subir les sensations *(vedanā)* en ne subissant rien. Ne remplissant pas encore à la perfection les qualités de Buddha *(aparipūrṇabuddhadharma)*, il ne doit pas détruire toute sensation et ainsi réaliser le Nirvāṇa *(nirvāṇasākṣātkāra)* ; mais il doit éliminer les notions de « sujet sentant » *(vedaka)* et de « choses à sentir » *(vedanīyadharma)*. Lorsque la douleur touche son corps, il doit avoir pitié des êtres tombés dans les destinées mauvaises *(durgati)* et, saisi d'une grande compassion *(mahākaruṇā)*, chasser la douleur des êtres.

Le Bodhisattva malade doit faire la réflexion suivante : Pour chasser ma propre maladie, il faut chasser aussi les maladies des êtres. Mais en chassant ainsi ma propre maladie et celles des autres, il n'y a pas le moindre dharma à chasser. Il faut bien examiner les causes et conditions *(hetu-*

21 En tib. : *saṅs rgyas kyi chos yoṅs su rdzogs pa la tshor ba gñis ka dor mod kyi, ṅan ḥgror skyes paḥi sems can thams cad la sñiṅ rje chen po mi skyed paḥaṅ ma yin no*. Mais les versions chinoises de K et de H qui introduisent une négation et lisent *yu fo fa wei tö yuan man* (aparipūrṇabuddhadharma) donnent une leçon préférable.

ment *(ādhāra)* d'où provient la maladie.

Quel est le fondement *(ādhāra)* de la maladie? Le fondement de la maladie est la saisie de l'objet *(adhyālambana)* [22]. Cette saisie étant le fondement, tant qu'il y a saisie, il y a maladie.

Sur quoi porte la saisie? Elle porte sur le triple monde *(traidhātuka)*.

Comment comprendre *(parijñā)* la saisie *(adhyālambana)* qui est le fondement *(ādhāra)* de la maladie? C'est une non-saisie *(anupalambha)*, une non-perception *(anupalabdhi)*. Cette non-perception *(anupalabhi)* est la « non-saisie » *(anadhyālambana)*.

Qu'est-ce qui n'est pas perçu? C'est la double vue *(dṛṣṭidvaya)*, la vue du sujet interne *(adhyātmadṛṣṭi)* et la vue de l'objet externe *(bahirdhādṛṣṭi)*, qui n'est par perçue. C'est pourquoi on parle de non-perception *(anupalabdhi)*.

pratyaya) dont provient la maladie et, pour la chasser rapidement, prêcher la bonne loi *(saddharma)*.

Quelles sont les causes et conditions *(hetupratyaya)* de la maladie? C'est la saisie de l'objet *(adhyālambana)*. Toute saisie est cause de maladie. Tant qu'il y a saisie, il y a maladie.

Qu'est-ce qu'on saisit? On saisit le triple monde *(traidhātuka)*.

Comment faut-il comprendre *(parijñā)* cette saisie *(adhyālambana)*. En comprenant bien que cette saisie est une non-perception *(anupalabdhi)*. S'il n'y a pas de perception, il n'y a pas de saisie. Comment supprimer la saisie? En écartant les deux vues fausses *(dṛṣṭidvaya)*. Quelles sont ces deux vues fausses? La vue du sujet interne *(adhyātmadṛṣṭi)* et la vue de l'objet externe *(bahirdhādṛṣṭi)*. Si ces deux vues manquent, il n'y a plus de perception *(upalabdhi)*. Puisqu'il n'y a plus de perception, toute saisie *(adhyālambana)* est supprimée. La saisie étant supprimée, il n'y a plus de maladie. Si on est soi-même sans maladie, on peut détruire les maladies des [autres] êtres.

Mañjuśrī, c'est ainsi que le Bodhisattva malade doit dompter sa pensée pour détruire les douleurs de la vieillesse *(jarā)*, de la maladie *(vyādhi)*, de la mort *(maraṇa)* et de la naissance *(jāti)*. Telle est, ô Mañjuśrī, la maladie du Bodhisattva. Et s'il n'en était pas ainsi, son effort *(prayatna)* serait vain *(anarthaka)*. En effet, de même qu'on appelle « héros » *(vīra)* celui qui tue ses ennemis *(pratyarthika)*, ainsi appelle-t-on « Bodhisattva » celui qui supprime les douleurs *(duḥkha)* de la vieillesse *(jarā)*, de la maladie *(vyādhi)* et de la mort *(maraṇa)*.

22 Sur *adhyālambana*, voir ci-dessus, III, § 52, note 103. H rend ici ce vocable par *yuan-liu* 緣慮.

15. Le Bodhisattva malade doit faire les remarques suivantes *(evam upalakṣitavyam)* : De même que ma maladie est irréelle *(abhūta)* et inexistante *(asat)*, ainsi les maladies des êtres sont, elles aussi, irréelles et inexistantes.

Comprenant les choses ainsi, ce n'est pas avec une pensée envahie par les vues affectives *(anunayadṛṣṭiparyutthitacitta)* qu'il produit la grande compassion envers les êtres *(sattveṣu mahākaruṇām utpādayati)*, mais c'est exclusivement pour détruire les passions adventices *(āgantukakleśaprahāṇāya)* qu'il produit la grande compassion envers les êtres. Pourquoi ?

Si sa grande compassion relevait de vues affectives, le Bodhisattva aurait du dégoût *(udvega)* [23] pour les renaissances *(jāti)*. Mais comme sa grande compassion échappe à l'envahissement des vues affectives *(anunayadṛṣṭiparyutthānavigata)*, le Bodhisattva n'a pas de dégoût pour les renaissances. Ce n'est pas envahi par l'envahissement des vues fausses *(dṛṣṭiparyutthānaparyutthita)* qu'il naît. Naissant avec une pensée non-envahie, il naît *(jāyate)* en tant que délivré *(mukta)*, il vient à l'existence *(utpadyate)* en tant que délivré. Naissant comme délivré, venant à l'existence comme délivré, il a la force *(bala)* et le pouvoir *(anubhāva)* de prêcher la loi qui délivre de leurs liens *(bandhana)* les êtres entravés *(baddhasattva)*.

Si le Bodhisattva produisait la grande compassion envers les êtres avec une pensée envahie par les vues affectives *(anunayadṛṣṭiparyutthitacitta)*, il aurait du dégoût *(udvega)* pour la transmigration *(saṃsāra)*. Mais si c'est en tranchant les passions adventices *(āgantukakleśaprahāṇa)* qu'il produit la grande compassion envers les êtres, il n'a pas de dégoût pour la transmigration. Ainsi, pour les êtres, le Bodhisattva demeure dans la transmigration sans en éprouver de dégoût, et sa pensée n'est pas envahie *(paryutthita)* par les vues affectives. Sa pensée n'étant pas envahie par les vues affectives, il n'est pas lié *(baddha)* à la transmigration. N'étant pas lié à la transmigration, il possède la délivrance *(vimukti)*. Étant délivré de la transmigration, il a la force de prêcher la bonne loi *(saddharma)* pour que les êtres tranchent leurs liens *(bandhana)* et réalisent *(sākṣātkṛ-)* la délivrance *(vimukti)*.

C'est dans cette intention cachée *(etad abhisaṃdhāya)* que le Bienheureux a déclaré : « Il est impossible, il ne peut pas arriver que quelqu'un qui soit lui-même lié puisse délivrer les autres de

[23] En tib. : *phan yon du lta bar ltuṅ nas sñiṅ rje chen pos ni skye ba rnams su byaṅ chub sems dpaḥ skyo bar* [*mi*] *ḥgyur ro*. La négation mise ici entre crochets doit être supprimée.

leurs liens, mais il est possible que quelqu'un qui soit lui-même délié puisse délivrer les autres de leurs liens » *(asthānam etad anavakāśo yat kaścid baddhaḥ parān bandhanebhyo mocayet; sthānaṃ ca khalu vidyate yat kaścid muktaḥ parān bandhanebhyo mocayet)* [24]. C'est pourquoi le Bodhisattva doit chercher la délivrance *(mukti)* et trancher les liens *(bandhana)*.

[*Lien et délivrance.*]

16. Pour le Bodhisattva, qu'est-ce qui est lien *(bandhana)* et qu'est-ce qui est délivrance *(mukti)* ?

Pour le Bodhisattva, se libérer de l'existence *(bhavamuktiparigraha)* à l'exclusion des moyens salvifiques *(upāya)*, c'est un lien. Au contraire, pénétrer dans le monde de l'existence *(bhavajagatpraveśa)* à l'aide des moyens salvifiques, c'est une délivrance.

Pour le Bodhisattva, goûter la saveur *(rasāsvādana)* des extases *(dhyāna)*, des libérations *(vimokṣa)*, des concentrations *(samādhi)* et des recueillements *(samāpatti)* en l'absence de moyens salvifiques, c'est un lien. Au contraire goûter la saveur des extases *(dhyāna)* et des concentrations *(samāpatti)* en recourant aux moyens salvifiques, c'est une délivrance.

La sagesse non-assumée par les moyens salvifiques *(upāyānupāttaprajñā)* est un lien. Au contraire, la sagesse assumée par les moyens salvifiques *(upāyopāttaprajñā)* est une délivrance [25].

Les moyens salvifiques non-assumés par la sagesse *(prajñānupāttopāya)* sont un lien. Au contraire les moyens salvifiques assumés par la sagesse *(prajñopāttopāya)* sont une délivrance.

[*Sagesse et moyens salvifiques.*]

17. Quelle est cette sagesse non-assumée par les moyens salvifiques *(upāyānupāttaprajñā)* et qui constitue un lien *(bandhana)* ? Quand le Bodhisattva se dompte lui-même *(ātmanaṃ niyamati)* par la pratique de la vacuité *(śūnyatā)*, du sans-caractère *(ānimitta)*

[24] En pāli, *aṭṭhānaṃ etaṃ anavakāso yaṃ* ... Mais l'impossibilité signalée ici ne figure pas dans les listes canoniques : Majjhima, III, p. 64-67; Aṅguttara, I, p. 26-30; Vibhaṅga, p. 335-338.

[25] Passage cité librement dans le Ier Bhāvanākrama, éd. G. Tucci, p. 194, *8-10* : *yathāryavimalakīrtinirdeśe prajñārahita upāya upāyarahitā ca prajñā bodhisattvānāṃ bandhanam.*

Sur une citation parallèle dans le IIIe Bhāvanākrama, voir ci-dessus, Introduction, p. 95.

et de la non-prise en considération *(apraṇihita)*, mais s'abstient d'orner son corps par les marques physiques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjana)*, d'orner son champ de Buddha *(buddhakṣetrālaṃkāra)* et de faire mûrir les êtres *(sattvaparipācana)*, c'est une sagesse non-assumée par les moyens salvifiques et c'est un lien.

Quelle est cette sagesse assumée par les moyens salvifiques *(upāyopāttaprajñā)* et qui constitue une délivrance *(mukti)* ? Quand le Bodhisattva dompte sa pensée *(svacittaṃ niyamati)* par la pratique de la vacuité *(śūnyatā)*, du sans-caractère *(ānimitta)* et de la non-prise en considération *(apraṇihita)*, quand il considère *(parīkṣate)* les dharma avec caractères *(lakṣaṇa)* et sans caractère, quand il cultive *(bhāvayati)* la réalisation *(sākṣātkāra)* et qu'en même temps il orne son corps par les marques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjanaiḥ svakāyam alaṃkaroti)*, il orne son champ de Buddha *(buddhakṣetram alaṃkaroti)* et fait mûrir les êtres *(sattvān paripācayati)*, c'est une sagesse assumée par les moyens salvifiques et c'est une délivrance ?

Quels sont ces moyens salvifiques non-assumés par la sagesse *(prajñānupāttopāya)* et qui constituent un lien *(bandhana)* ? Quand le Bodhisattva s'installe *(avatiṣṭhati)* dans les vues fausses *(dṛṣṭi)*, l'explosion des passions *(kleśaparyutthāna)*, les résidus *(anuśaya)*, l'affection *(anunaya)* et l'aversion *(pratigha)*, mais n'applique pas à la parfaite illumination les racines de bien qu'il a cultivées *(ārabdhāni kuśalamūlāni saṃbodhau na pariṇāmayati)* et implante les adhésions *(abhiniveśa)*, ce sont des moyens salvifiques non-assumés par la sagesse et c'est un lien.

Quels sont ces moyens salvifiques assumés par la sagesse *(prajñopāttopāya)* et qui constituent une délivrance *(mukti)* ? Quand le Bodhisattva rejette *(jahāti)* les vues fausses *(dṛṣṭi)*, l'explosion des passions *(kleśaparyutthāna)*, les résidus *(anuśaya)*, l'affection *(anunaya)* et l'aversion *(pratigha)*, et applique à la parfaite illumination les racines de bien qu'il a cultivées *(ārabdhāni kuśalamūlāni saṃbodhau pariṇāmayati)* sans produire d'orgueil *(garva)*, ce sont des moyens salvifiques assumés par la sagesse et c'est une délivrance.

18. Mañjuśrī, le Bodhisattva malade doit considérer les dharma de la façon suivante :

Comprendre que le corps *(kāya)*, la pensée *(citta)* et la maladie *(vyādhi)* sont transitoires *(anitya)*, douloureux *(duḥkha)*, vides *(śūnya)* et impersonnels *(anātman)* : voilà la sagesse *(prajñā)*.

Ne pas reprendre naissance en excluant d'avance les maladies du corps *(kāyavyādhi)*, mais, sans interrompre le cours de la transmigration *(saṃsāra)*, s'efforcer de faire le bien des êtres *(sattvārtha)* : voilà les moyens salvifiques *(upāya)*.

Bien que le corps soit malade, demeurer toujours dans le Saṃsāra et faire le bien des êtres sans jamais se lasser : voilà les moyens salvifiques.

Comprendre que le corps *(kāya)*, la pensée *(citta)* et les maladies *(vyādhi)* sont mutuellement *(anyo'nyam)* et l'un par rapport à l'autre *(paraṃparayā)* sans nouveauté ni ancienneté : voilà la sagesse.

Comprendre que le corps *(kāya)*, la pensée *(citta)* et les maladies s'appuient l'un sur l'autre *(anyo'nyāśrita)*, forment une série sans commencement *(anādikālikasaṃtāna)* et qu'entre leur apparition *(utpāda)* et leur disparition *(bhaṅga)* il n'y a ni intervalle, ni postériorité ni antériorité : voilà la sagesse.

Ne pas provoquer l'arrêt *(praśamana)* ou la destruction *(nirodha)* du corps *(kāya)*, de la pensée *(citta)* et des maladies *(vyādhi)* : voilà les moyens salvifiques.

19. Mañjuśrī, bien que le Bodhisattva doive dompter ainsi sa pensée, il ne peut s'en tenir *(sthātavyam)* ni au contrôle de la pensée *(cittaniyama)* ni à la licence de la pensée *(cittāniyama)*. Pourquoi ? Parce que s'en tenir à la licence de la pensée est le propre des sots *(bāla)*, et s'en tenir au contrôle de la pensée est le propre des Auditeurs *(śrāvaka)*. C'est pourquoi le Bodhisattva ne peut s'en tenir ni au contrôle ni à la licence de la pensée. Ne s'en tenir à aucun de ces deux extrêmes *(antadvaya)*, tel est le domaine du Bodhisattva *(bodhisattvagocara)*.

[*Le domaine du Bodhisattva*[26].]

20. 1. Ce qui n'est ni le domaine des profanes *(pṛthagjanagocara)* ni le domaine des saints *(āryagocara)*, tel est le domaine du Bodhisattva[27].

2. Le domaine de la transmigration *(saṃsāragocara)*, mais non

[26] Tout ce paragraphe est consacré aux actes contradictoires ou aux « déviations » *(agati)* du Bodhisattva. Voir l'Introduction, p. 35-37.

[27] K : Ne pas agir en *pṛthagjana* et ne pas agir en *ārya*, tel est le domaine du Bodhisattva. Ne pas commettre d'actions impures et ne pas accomplir d'actions pures, tel est le domaine du Bodhisattva.

pas le domaine des passions *(kleśagocara)*, tel est le domaine du Bodhisattva.

3. Le domaine où l'on connaît le Nirvāṇa *(nirvāṇaprekṣaṇāgocara)*, mais non pas le domaine du Nirvāṇa définitif et complet *(atyantaparinirvāṇagocara)*, tel est le domaine du Bodhisattva.

4. Un domaine où l'on manifeste les quatre Māra *(caturmāradeśanā)*, mais qui transcende toutes les œuvres de Māra *(sarvamāraviṣayasamatikrānta)* tel est le domaine du Bodhisattva [28].

5. Un domaine où l'on recherche l'omniscience *(sarvajñajñānaparyeṣaṇā)*, mais sans atteindre le savoir *(jñāna)* à contretemps *(akālam)*, tel est le domaine du Bodhisattva [29].

6. Un domaine où l'on recherche le savoir des quatre vérités *(catuḥsatyajñānaparyeṣaṇā)*, mais sans réaliser ces vérités *(satyasākṣātkāra)* à contretemps, tel est le domaine du Bodhisattva.

7. Un domaine d'introspection *(pratyavekṣā)*, mais où l'on assume à volonté des renaissances dans le monde de l'existence *(saṃcintya bhavajātiparigrahaṇa)*, tel est le domaine du Bodhisattva.

8. Un domaine où l'on comprend parfaitement la non-production *(anutpādapratyavekṣaṇā)*, mais sans pénétrer dans la détermination absolue de l'acquisition du bien suprême *(samyaktvaniyāmāvakrānti)*, tel est le domaine du Bodhisattva [30].

9. Un domaine où l'on parcourt la production des phénomènes en dépendance *(pratītyasamutpādavicāraṇa)*, mais en éliminant toutes les vues fausses *(dṛṣṭigata)*, tel est le domaine du Bodhisattva [31].

10. Un domaine où l'on fréquente tous les êtres *(sarvasattvasaṃsarga)*, mais à l'abri des résidus des passions *(kleśānuśaya)*, tel est le domaine du Bodhisattva [32].

11. Un domaine où l'on aime l'isolement *(viveka)*, mais sans rechercher la destruction du corps et de la pensée *(kāyacittakṣaya)*, tel est le domaine du Bodhisattva [33].

[28] K : Dépasser les œuvres de Māra et cependant vaincre les Māra.

[29] K : Rechercher le *sarvajñajñāna*, mais ne pas le rechercher à contretemps.

[30] Dans H, cet alinéa figure sub 10. — K : Voir que les dharma sont *anutpāda*, mais ne pas entrer dans le *samyaktvaniyāma*.

[31] K : Voir le *dvādaśāṅga pratītyasamutpāda* et cependant entrer dans toutes les *mithyādṛṣṭi*. — Cette interprétation est préférable : cf. ci-dessus, IV § 8, où il est dit que le Bodhisattva ne s'écarte d'aucune espèce de vue fausse.

[32] K : Accueillir tous les êtres, mais sans s'y attacher.

[33] K : Aimer le *viveka*, mais sans s'appuyer sur le *kāyacittakṣaya*.

12. Un domaine où l'on considère le triple monde *(traidhātuka)*, mais sans éliminer l'élément de la loi *(dharmadhātuvyavaccheda)*, tel est le domaine du Bodhisattva [34].

13. Un domaine où l'on considère la vacuité *(śūnyatā)*, mais où l'on recherche aussi toutes sortes de qualités *(sarvaguṇākāraparyeṣaṇa)*, tel est le domaine du Bodhisattva [35].

14. Un domaine où l'on considère le sans-caractère *(ānimitta)*, mais où l'on a en vue la libération des êtres *(sattvavimocana)*, tel est le domaine du Bodhisattva [36].

15. Un domaine où l'on considère la non-prise en considération *(apraṇihita)*, mais où l'on manifeste à volonté *(saṃcintya)* la marche à travers les existences *(bhavasaṃkrānti)*, tel est le domaine du Bodhisattva [37].

16. Un domaine d'inaction *(anabhisaṃskāra)*, mais où l'on met en œuvre toutes les racines de bien *(sarvakuśalamūlābhisaṃskāra)*, sans jamais s'interrompre *(anācchedyam)*, tel est le domaine du Bodhisattva [38].

17. Un domaine où l'on parcourt les six perfections *(pāramitā)* et où l'on atteint l'autre rive *(pāra)* des pensées et des pratiques de tous les êtres *(sarvasattvacittacaryā)*, tel est le domaine du Bodhisattva [39].

Un domaine où l'on parcourt les six perfections *(pāramitā)*, mais sans atteindre l'autre rive *(pāra)* du merveilleux savoir *(jñāna)* concernant les pensées et les pratiques de tous les êtres *(sarvasattvacittacaryā)*, tel est le domaine du Bodhisattva.

18. Un domaine où l'on parcourt les six pénétrations *(abhijñā)*, mais sans arriver au savoir de la destruction des impuretés *(āsravakṣayajñāna)*, tel est le domaine du Bodhisattva [40].

19. Un domaine où l'on établit la bonne loi *(saddharmasthāpana)*,

[34] K : Parcourir le *traidhātuka*, mais ne pas nuire au *dharmadhātu*. [K rend toujours *dharmadhātu* par *fa-sing*].

[35] K : Pratiquer le *śūnyatā*[*samādhi*], mais planter les *kuśalamūla*.

[36] K : Pratiquer l'*ānimitta*[*samādhi*], mais sauver les êtres.

[37] K : Pratiquer l'*apraṇihita*[*samādhi*], mais assumer des existences.

[38] K : Exercer l'*anutpāda*, mais produire toutes les bonnes actions.

[39] K : Pratiquer les six *pāramitā*, mais connaître parfaitement le *citta* et les *caitasikadharma* des êtres.

[40] K : Pratiquer les six *abhijñā*, mais ne pas détruire les *āsrava*. — En effet la pratique de la sixième *abhijñā*, à savoir la connaissance de la destruction des impuretés *(āsravakṣayajñāna)*, transformerait le Bodhisattva en Arhat.

sans prendre pour objet les mauvaises voies *(kumārga)*, tel est le domaine du Bodhisattva.

20. Un domaine où l'on considère les quatre sentiments infinis *(apramāṇa)* — bienveillance *(maitrī)*, compassion *(karuṇā)*, joie *(muditā)* et indifférence *(upekṣā)* —, mais sans chercher à renaître dans le monde de Brahmā *(brahmaloka)*, tel est le domaine du Bodhisattva [41].

21. Un domaine où l'on considère les six commémorations *(anusmṛti)*, mais sans s'adapter aux impuretés de la naissance *(jātyāsrava)*.

Un domaine où l'on considère la destruction des obstacles *(anāvaraṇapreksaṇā)*, mais sans désirer la souillure *(saṃkleśābhilāṣa)*, tel est le domaine du Bodhisattva.

22. Un domaine où l'on considère les extases *(dhyāna)*, les libérations *(vimokṣa)*, les concentrations *(samādhi)* et les recueillements *(samāpatti)*, mais où les renaissances *(jāti)* ne sont pas réglées par la force *(vaśena)* de ces concentrations ou de ces recueillements, tel est le domaine du Bodhisattva [42].

23. Un domaine où l'on parcourt les quatre applications de la mémoire *(smṛtyupasthāna)*, mais sans chercher à se libérer du corps *(kāya)*, de la sensation *(vedanā)*, de la pensée *(citta)* et des dharma, tel est le domaine du Bodhisattva [43].

24. Un domaine où l'on parcourt les quatre efforts corrects *(samyakpradhāna)*, mais sans faire de distinction entre dharma bons *(kuśala)* et dharma mauvais *(akuśala)*, tel est le domaine du Bodhisattva [44].

25. Un domaine où l'on parcourt les quatre bases du pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)*, mais en dominant sans effort *(anābhogena)*

[41] K : Pratiquer les quatre *apramāṇacitta*, mais sans désirer renaître dans le *brahmaloka*. — On sait que les *apramāṇa* constituent les *brahmavihāra*.

[42] K : Pratiquer les *dhyāna*, les *samāpatti*, les *vimokṣa* et les *samādhi*, mais sans renaître dans leurs mondes respectifs.

[43] K : Pratiquer les quatre *smṛtyupasthāna*, mais sans éliminer absolument *kāya*, *vedanā*, *citta* et *dharma*. — Normalement, la pratique des quatre *smṛtyupasthāna* conduit à la vision claire de l'impersonnalité de tous les éléments de l'existence.

[44] K : Pratiquer les quatre *samyakpradhāna*, mais sans abandonner l'énergie corporelle et mentale *(kāyacittavīrya)*.

ces bases de pouvoir miraculeux, tel est le domaine du Bodhisattva [45].

26. Le domaine des cinq facultés spirituelles *(pañcendriyagocara)*, mais aussi le domaine du savoir ayant pour objet le degré des facultés des êtres *(sattvendriyavarāvarajñāna)*, tel est le domaine du Bodhisattva [46].

Un domaine où l'on parcourt les cinq facultés spirituelles *(pañcendriya)*, mais où le merveilleux savoir *(jñāna)* ne fait pas de distinctions entre les facultés fortes et les facultés faibles *(indriyavarāvara)* des êtres, tel est le domaine du Bodhisattva.

27. Un domaine où l'on s'établit dans les cinq forces *(pañcabalāvasthāna)*, mais où l'on se complaît dans les dix forces *(daśabala)* du Tathāgata, tel est le domaine du Bodhisattva [47].

28. Un domaine où l'on perfectionne les sept membres de l'illumination *(saptabodhyaṅgapariniṣpatti)* et où l'on excelle en perspicacité et en savoir *(matiprabhedajñānakauśala)*, tel est le domaine du Bodhisattva [48].

Un domaine où l'on s'établit dans la perfection des sept membres de l'illumination *(saptabodhyaṅgapariniṣpatti)*, mais sans rechercher les attributs caractéristiques des Buddha *(buddhadharmaviśeṣa)* : le savoir merveilleux et l'habileté salvifique *(kauśalya)* : tel est le domaine du Bodhisattva.

29. Un domaine où l'on s'établit dans le Chemin *(mārgāvasthāna)*, mais sans saisir les mauvais chemins *(kumārga)*, tel est le domaine du Bodhisattva [49].

Un domaine où l'on s'établit dans la perfection du noble chemin à huit branches *(āryāṣṭāṅgamārgapariniṣpatti)*, mais sans se détourner avec dégoût *(nirveda)* des mauvais chemins *(kumārga)*, tel est le domaine du Bodhisattva.

30. Un domaine où l'on recherche l'équipement en quiétude et en inspection *(śamathavipaśyanāsaṃbhāraparyeṣṭi)*, mais sans tom-

[45] K : Pratiquer les quatre *ṛddhipāda*, mais aussi obtenir l'*ṛddhivaśitā*.

[46] K : Exercer les cinq *indriya*, mais aussi distinguer les facultés aiguës ou émoussées *(tīkṣṇamṛdvindriya)* de tous les êtres.

[47] K : Exercer les cinq *bala*, mais rechercher volontiers les dix *bala* des Buddha. — Les cinq *bala*, identiques aux cinq *indriya*, sont *śraddhā*, *vīrya*, *smṛti*, *samādhi* et *prajñā* (cf. Pañcaviṃśati, p. 208,*6*; Mahāvyutpatti, no 983-987); sur les dix *bala* des Buddha, cf. Mahāvyutpatti, no 120-129; Kośa, VII, p. 67-71; Pañcaviṃśati, p. 210,*11-23*.

[48] K : Exercer les sept *saṃbodhyaṅga*, mais comprendre le *buddhajñāna*. — Sur les sept *saṃbodhyaṅga*, cf. Mahāvyutpatti, no 989-995; Pañcaviṃśati, p. 208,*8-12*.

[49] K : Tout en suivant l'*āryāṣṭāṅgikamārga*, aimer suivre les innombrables *buddhamārga*.

ber dans le repos absolu *(praśamana)*, tel est le domaine du Bodhisattva [50].

31. Un domaine où l'on considère que les dharma ont pour caractère la non-naissance et la non-destruction *(sarvadharmānutpādānirodhalakṣaṇaparīkṣā)*, mais où l'on orne son corps des marques physiques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjana)* et où l'on réalise toutes sortes d'œuvres de Buddha *(nānābuddhakāryapariniṣpatti)*, tel est le domaine du Bodhisattva [51].

32. Un domaine où l'on manifeste des attitudes d'Auditeurs ou de Buddha individuels *(śrāvakapratyekabuddheryāpathasaṃdarśana)*, mais sans écarter les attributs de Buddha *(buddhadharmāparityāga)*, tel est le domaine du Bodhisattva [52].

33. Un domaine où l'on se conforme à des dharma naturellement purs *(prakṛtiviśuddhadharmānvaya)*, mais où l'on manifeste des attitudes *(īryāpathasaṃdarśana)* selon les aspirations *(adhimukti)* des êtres, tel est le domaine du Bodhisattva [53].

Un domaine où, tout en admettant que les dharma sont absolument purs *(atyantaviśuddha)*, naturellement et éternellement calmes *(prakṛtiśānta)*, on n'est pas sans adopter des attitudes *(īryāpatha)* conformes aux diverses aspirations *(nānādhimukti)* des êtres.

34. Un domaine où l'on comprend que tous les champs de Buddha *(buddhakṣetra)* sont absolument impérissables *(avināśin)*, immuables *(avikāra)*, pareils à l'espace *(ākāśasvabhāva)*, mais où l'on manifeste, sous des formes diverses et multiples, la splendeur des qualités *(guṇavyūha)* des champs de Buddha,

Un domaine où l'on considère tous les champs de Buddha *(buddhakṣetra)* comme essentiellement vides *(svabhāvaśūnya)*, calmes *(śānta)*, irréels *(asiddha)*, immuables *(avikāra)* et semblables à l'espace *(ākāśasama)*, mais où l'on n'est pas sans manifester des champs de Buddha ornés de multiples qualités *(nānāguṇavyūha)* pour assurer le bien des êtres *(sattvārthakriyā)*, tel est le domaine du Bodhisattva.

50 K : Tout en cultivant l'équipement en *śamatha* et *vipaśyanā*, ne pas tomber absolument dans le repos absolu *(praśamana)*.

51 K : Tout en exerçant l'*anutpāda* et l'*anirodha* des dharma, orner son corps des *lakṣaṇa* et *anuvyañjana*.

52 K : Tout en manifestant les *īryāpatha* des Śrāvaka et des Pratyekabuddha, ne pas abandonner les *buddhadharma*.

53 K : Tout en se conformant au caractère absolument pur *(atyantaviśuddhalakṣaṇa)* des dharma, manifester, selon les exigences, des existences [dans le monde de la transmigration].

tel est le domaine du Bodhisattva [54].

35. *Saddharmacakrapravartanamahāparinirvāṇasaṃdarśanagocaraś ca bodhisattvacaryāparityāgagocaraś cāyam api bodhisattvasya gocaraḥ* [55].

Un domaine où l'on manifeste la mise en mouvement de la roue de la bonne loi et le grand Nirvāṇa complet, mais où l'on n'abandonne jamais les pratiques des Bodhisattva, tel est le domaine du Bodhisattva.

Quand Vimalakīrti eut fait ce discours où il exposait les merveilles *(adbhutadharma)* du domaine *(gocara)* du Bodhisattva, huit mille [variante H : huit cent mille] fils des dieux *(devaputra)* parmi les fils des dieux accompagnant Mañjuśrī prince héritier produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination *(anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)*.

54 K : Voir que les *buddhakṣetra* sont éternellement calmes et pareils à l'espace, mais manifester toutes sortes de purs *buddhakṣetra*.

55 Extrait du texte original cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 273,6-7.

CHAPITRE V

LA LIBÉRATION INCONCEVABLE

[*La recherche de la loi* [1].]

1. Alors le vénérable *(āyuṣmant)* Śāriputra eut cette réflexion : Dans cette maison *(gṛha)*, il n'y a même pas de siège *(āsana)*; sur quoi donc ces Bodhisattva et ces Auditeurs *(śrāvaka)* vont-ils s'asseoir?

Alors le licchavi Vimalakīrti, connaissant avec sa pensée la réflexion qui s'élevait dans la pensée *(cetasaiva cetaḥparivitarkam ājñāya)* du vénérable Śāriputra, dit à celui-ci : Révérend *(bhadanta)* Śāriputra, es-tu venu ici pour chercher la loi *(dharmārthika)* ou pour chercher un siège *(āsanārthika)*?

Śāriputra répondit : Je suis venu chercher la loi et non pas chercher un siège.

2. Vimalakīrti reprit : Révérend Śāriputra, celui qui cherche la loi *(dharmārthika)* ne se soucie même pas de la vie de son propre corps *(svakāyajīvita)*; comment donc chercherait-il un siège?

Révérend Śāriputra, celui qui cherche la loi ne cherche pas la matière *(rūpa)*, les sensations *(vedanā)*, les notions *(saṃjñā)*, les volitions *(saṃskāra)* ou les connaissances *(vijñāna)*. Il ne cherche pas les agrégats *(skandha)*, les éléments *(dhātu)* ou les bases de la connaissance *(āyatana)*.

Śāriputra, celui qui cherche la loi ne cherche pas les *skandha* (du *rūpaskandha* jusqu'au *vijñānaskandha*), ne cherche pas les *dhātu* (du *cakṣurdhātu* jusqu'au *manovijñānadhātu*), ne cherche pas les *āyatana* (du *cakṣurāyatana* jusqu'au *dharmāyatana*).

[1] La recherche de la loi *(dharmaparyeṣaṇā)* était la préoccupation dominante du bouddhisme ancien. Śākyamuni lui-même, alors qu'il était déjà en possession de l'illumination et qu'il méditait sous le Banian du chevrier, cherchait à découvrir, de par le monde, un religieux ou un brâhme qu'il pût estimer et servir. Ne trouvant personne qui lui fût supérieur, il résolut de s'attacher a la loi qu'il avait lui-même découverte « pour l'honorer, la respecter et la servir » : cf. Saṃyutta, I, p. 139-140; Saṃyukta, T 99, k. 44, p. 321 *c*; Upadeśa, T 1509, k. 10, p. 131 *c*. Durant tout son ministère public, Śākyamuni ne cessa de recommander à ses disciples : « Que la loi soit votre île, que la loi soit votre recours; ne cherchez pas d'autre recours » : cf. Dīgha, II, p. 100; III, p. 58, 77; Mahāparinirvāṇa sanskrit, p. 200; Saṃyutta, III, p. 42; V, p. 154, 163.

Pour Vimalakīrti, au contraire, la loi est calme et apaisement; elle est immobile et sans va-et-vient, car elle écarte toute affirmation et toute négation; il n'y a personne pour la prêcher et personne pour l'entendre (voir ci-dessus, III, § 6-7). Il en résulte que la recherche de la loi n'a pas de sens. C'est l'idée qui va être développée ici.

Celui qui cherche la loi ne cherche pas le monde du désir *(kāmadhātu)*, le monde matériel *(rūpadhātu)* ou le monde immatériel *(ārūpyadhātu)*. Celui qui cherche la loi, ne cherche pas l'adhésion au Buddha *(buddhābhiniveśa)*, l'adhésion à la loi *(dharmābhiniveśa)* ou l'adhésion à la communauté *(saṃghābhiniveśa)*.

3. Révérend Śāriputra, celui qui cherche la loi ne cherche pas à connaître la douleur *(duḥkha)*, ne cherche pas à détruire son origine *(samudaya)*, ne cherche pas à réaliser sa destruction *(nirodha)* et ne cherche pas à pratiquer le Chemin *(pratipad)*. Pourquoi? Parce que la loi est exempte de vain bavardage *(niṣprapañca)* et dépourvue d'expression *(akṣarāpagata)*. Dire et répéter : « La douleur doit être connue, son origine doit être détruite, sa destruction doit être réalisée, le Chemin doit être pratiqué » *(duḥkhaṃ parijñeyam, samudayaḥ prahātavyaḥ, nirodhaḥ sākṣātkartavyaḥ, pratipad bhāvitavyā)* [2], ce n'est pas chercher la loi, mais chercher le bavardage *(prapañca)*.

Révérend Śāriputra, celui qui cherche la loi ne cherche pas la naissance *(utpāda)* et ne cherche pas la destruction *(nirodha)*. Pourquoi? La loi est calme *(upaśānta)* et apaisée *(praśānta)*. Donc ceux qui exercent *(samudācaranti)* la naissance et la destruction ne cherchent pas la loi, ne cherchent pas l'isolement *(viveka)*, mais cherchent la naissance et la destruction.

En outre, Révérend Śāriputra, celui qui cherche la loi ne cherche pas la souillure du désir *(rāgarajas)*. Pourquoi? La loi est exempte de souillure *(araja)* et libre de souillure *(viraja)*. Donc ceux qui s'atta-

[2] Formule canonique où sont condensées les quatre vérités saintes. Le libellé sanskrit reproduit ici se trouve dans Madh. vṛtti, p. 516,*17-18*; Āloka, p. 381,*24* - 382,*5*; Kośa, VI, p. 248; Mahāvyutpatti, no 1316-19. — Le libellé pāli se trouve, p. ex., dans Vinaya, I, p. 11; Saṃyutta, V, p. 422 : *idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ pariññeyyaṃ, idaṃ dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ pahātabbaṃ, idaṃ dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ sacchikātabbaṃ, idaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ bhāvetabbaṃ.*

chent à n'importe quel dharma *(dharmasakta)*, y compris le Nirvāṇa [3], ne cherchent pas la loi, mais cherchent la souillure du désir.

[3] Cette référence au Nirvāṇa figure tant en tibétain que dans les versions chinoises de K et de H. Vimalakīrti intervient ici dans une controverse déjà ancienne : est-il permis de désirer le Nirvāṇa, l'Immortel *(amṛta)*, qui est, par définition, exempt d'impuretés *(anāsrava)*?

La controverse tourne autour d'un passage du Majjhima, I, p. 4,*23-34* : *Yo pi so bhikkhave bhikkhu arahaṃ khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasaṃyojano samma-d-aññā vimutto so pi nibbānaṃ nibbānato abhijānāti, nibbānaṃ nibbānato abhiññāya nibbānaṃ na maññati, nibbānasmiṃ na maññati, nibbānato na maññati, nibbānaṃ me ti na maññati, nibbānaṃ nābhinandati. taṃ kissa hetu. pariññātaṃ tassāti vadāmi* : « Le moine, ce saint qui a détruit les impuretés, vécu la vie noble, accompli son devoir, déposé son fardeau, atteint le but suprême, détruit les liens de l'existence et qui est libéré par la vue correcte, ce moine, dis-je, connaît en vérité le Nirvāṇa comme étant Nirvāṇa; il ne se considère pas comme étant Nirvāṇa, comme étant dans le Nirvāṇa, comme étant du Nirvāṇa, comme possédant le Nirvāṇa; il ne se complaît pas dans le Nirvāṇa. Pourquoi? A cause de sa connaissance parfaite ».

Les exégètes anciens se sont demandé si, dans le passage en question, le mot *nibbāna* signifie bien le Nirvāṇa, l'Immortel, ou s'il ne désigne pas plutôt les cinq objets du désir *(pañca kāmaguṇa)*?

1. Les Pūrvaśaila sont d'avis qu'il s'agit bien du Nirvāṇa, de l'Immortel, et ils s'autorisent de ce passage pour condamner le désir du Nirvāṇa. Ils affirment donc (Kathāvatthu, I, p. 401,*16*) : *amatārammaṇaṃ saññojanaṃ* : « Le désir qui a pour objet l'Immortel est une entrave ». En d'autres termes : tout désir, même celui qui a pour objet le Nirvāṇa, est défendu.

2. Tel n'est pas l'avis des Theravādin qui dans leur Kathāvatthu, p. 401-404, combattent la thèse des Pūrvaśaila. Selon les Theravādin, le mot *nibbāna* figurant dans le passage du Majjhima en discussion, ne désigne pas l'Immortel, mais la jouissance des cinq objets du désir.

Dans son Commentaire du Majjhima, I, p. 38-39, Buddhaghosa voit dans ce passage du Majjhima la condamnation d'une thèse hérétique déjà réfutée dans le Dīgha, I, p. 36,*23-28* : *idha bhikkhave ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā evaṃvādī hoti evaṃdiṭṭhī : yato kho bho ayaṃ attā pañcahi kāmaguṇehi samappito samaṅgibhūto paricāreti ettāvatā kho bho ayaṃ attā paramadiṭṭhadhammanibbānappatto hotī ti. itth 'eke sato sattassa paramadiṭṭhadhammanibbānaṃ paññāpenti* : « Il arrive, moines, que tel ou tel religieux ou brâhmane, soutienne cette thèse, cette vue : quand ce Soi, mis en possession du faisceau des cinq objets du désir, se les incorporant, s'y complaît, c'est donc bien que ce Soi accède au Nirvāṇa dans la vie présente. Ainsi certains proclament-ils que l'être existant possède le Nirvāṇa dans la vie présente ».

Selon les Theravādin, le Dīgha, I, p. 36, condamne les religieux qui tiennent la possession des cinq objets du désir pour le Nirvāṇa sur terre; et le Majjhima, I, p. 4, condamne le désir du Nirvāṇa considéré comme la possession

Celui qui cherche la loi ne cherche pas les objets *(viṣaya)*. Pourquoi? La loi n'est pas un objet. Donc ceux qui poursuivent les objets *(viṣayānusārin)* ne cherchent pas la loi, mais cherchent les objets.

Celui qui cherche la loi ne cherche ni la prise *(āyūha)* ni le rejet *(niryūha)*. Pourquoi? La loi est sans prise et sans rejet *(āyūhaniryūhavigata)*. Donc ceux qui prennent ou rejettent les dharma ne cherchent pas la loi, mais cherchent la prise ou le rejet.

4. Celui qui cherche la loi ne cherche pas le refuge *(ālaya)*. Pourquoi? La loi n'est pas un refuge. Donc ceux qui aiment le refuge *(ālayarata)* ne cherchent pas la loi, mais cherchent le refuge [4].

des cinq objets du désir, mais il ne condamne pas le désir du vrai Nirvāṇa, de l'Immortel.

Il n'est guère douteux que, dans le passage du Majjhima en discussion, le mot *nibbāna* soit détourné de son sens propre et désigne les cinq *kāmaguṇa*. Comme le dit très bien Miss I. B. HORNER : « Here *nibbāna* signifies the enjoyment of the five kinds of sensory pleasures. The « average man » regards these as the highest *nibbāna* in this very life. *Nibbāna* is therefore not being used here in its Buddhist sense » (*Middle Lenght Sayings*, I, London, 1954, p. 5, note 11).

3. La position des Sarvāstivādin-Vaibhāṣika est identique à celle de Buddhaghosa et des Theravādin. Elle est exposée dans la Vibhāṣā, T 1545, k. 86, 445 *a* 1-5 : « Le bhadanta Vasumitra dit : Lorsqu'on produit des passions *(anuśaya)* ayant pour objet des choses impures *(sāsravadharma)* [par exemple, les cinq objets du désir], les *anuśaya* s'y accroissent progressivement [c'est-à-dire : grandissent du fait de ces choses impures prises pour objet], de même que se développe l'organe de la vue *(cakṣurindriya)* de l'homme qui regarde la lune. Mais lorsqu'on produit des passions *(anuśaya)* ayant pour objet des choses pures *(anāsravadharma)* [à savoir le Nirvāṇa ou le Chemin du Nirvāṇa], les *anuśaya* diminuent, comme l'organe de la vue de l'homme qui regarde le soleil ».

Voir aussi Kośa, V, p. 36 : « Le désir *(rāgānuśaya)* doit être abandonné. Mais s'il avait pour objet l'*anāsrava* [= le Nirvāṇa], il ne devrait pas être rejeté; de même que ne doit pas être rejetée l'aspiration aux bons dharma *(kuśaladharmacchanda)* [qui prend la forme du désir *(abhilāṣa)*, mais qui est vue correcte *(samyagdṛṣṭi)*] ».

Tout ceci revient à dire que le désir du Bien ne fait pas souillure.

4. Ici Vimalakīrti rejette le désir du Nirvāṇa, non pour des raisons morales, mais pour des raisons métaphysiques. Saṃsāra et Nirvāṇa ne sont que simples désignations *(nāmadheyamātra)* et sont tous deux vides et irréels (IV, § 12); il n'y a pas un seul être qui ne soit déjà parinirvâné (III, § 51); si l'on est vraiment délié *(abaddha)*, pourquoi chercher encore la libération *(mokṣa)*? Complaisance pour le Nirvāṇa *(nirvāṇābhirati)* et répugnance pour le Saṃsāra *(saṃsāraparikheda)* contreviennent au principe de la non-dualité (VIII, § 29).

[4] *Ālāya* « refuge », traduit ici par *kun-gži*, *tch'ao-k'ou* 巢窟 (Tk), *tch'ou-so* 處所 (K) et *chö-tsang* 攝藏 (H), apparaît dans la formule

Celui qui cherche la loi ne cherche pas les marques des dharma *(dharmanimitta)*. Pourquoi? La loi est sans marque *(animitta)*. Donc ceux qui poursuivent les marques des connaissances *(vijñānanimittānuparivartin)* ne cherchent pas la loi, mais cherchent les marques.

Celui qui cherche la loi ne cherche pas la cohabitation avec la loi *(dharmasārdhavihāra)*. Pourquoi? La loi n'est pas une cohabitation. Donc ceux qui veulent cohabiter avec la loi ne cherchent pas la loi, mais cherchent la cohabitation.

Celui qui cherche la loi ne cherche pas ce qui est vu, entendu, pensé et connu *(dṛṣṭaśrutamatavijñāta)* [5]. Pourquoi? La loi ne peut être ni vue, ni entendue, ni pensée, ni connue. Donc ceux qui se meuvent *(caranti)* dans ce qui est vu, entendu, pensé et connu, cherchent ce qui est vu, entendu, pensé et connu, mais ne cherchent pas la loi.

5. Révérend Śāriputra, la loi n'est ni conditionnée *(saṃskṛta)* ni inconditionnée *(asaṃskṛta)* [6]. Donc ceux qui ont pour domaine les conditionnés *(saṃskṛtagocara)* ne cherchent pas la loi, mais cherchent à saisir les conditionnés.

Śāriputra, celui qui cherche la loi ne cherche pas les conditionnés *(saṃskṛta)*. Pourquoi? Parce que la loi est dite inconditionnée *(asaṃskṛta)*, privée de la nature propre des conditionnés *(saṃskṛtasvabhāvavigata)*. Donc ceux qui se meuvent dans les conditionnés cherchent les conditionnés et ne cherchent pas la loi.

canonique : *ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratā ālayasammuditā* « Les êtres, certes, aiment l'*ālaya*, se complaisent dans l'*ālaya*, se réjouissent dans l'*ālaya* » (Vinaya, I, p. 4,*35*; Dīgha, II, p. 36,*3*; 37,*25*; Majjhima, I, p. 167,*32*; Saṃyutta, I, p. 136,*11*; Aṅguttara, II, p. 131,*30*; Mahāvastu, III, p. 314,*2*). Selon son sens ancien et canonique, l'*ālaya* est les cinq objets du désir que les profanes tiennent pour leur refuge ou leur demeure : cf. Commentaire du Dīgha, II, p. 464,*13* : *sattā pañcakāmaguṇesu allīyanti, tasmā te ālayā ti vuccanti.*

Plus tard, les Vijñānavādin chercheront dans ces textes canoniques la justification de l'*ālayavijñāna* « connaissance réceptacle », pièce maîtresse de leur psychologie : cf. Saṃgraha, p. 26-27; Siddhi, p. 180. Il va sans dire que, vu sa date ancienne, le Vimalakīrti ignore encore tout de l'école Vijñānavādin.

[5] Expression consacrée pour désigner le champ entier de l'expérience *(vyavahāra)*. On a, en pāli, *diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ* (Dīgha, III, p. 232; Majjhima, I, p. 135,*34*; III, p. 29,*30*; 261,*11*; Aṅguttara, II, p. 246; IV, p. 307). Vaibhāṣika et Sautrāntika discutent sur le sens exact de ces notions (cf. Kośa, IV, p. 160-162).

[6] En tib., *chos ni ḥdus byas daṅ ḥdus ma byas med pa ste*. Au contraire, dans K et H, la loi est dite *asaṃskṛta*. La leçon tibétaine semble préférable car les notions de *saṃskṛta* et d'*asaṃskṛta* sont interdépendantes et, en vertu de la loi des contraires, l'inexistence de l'une entraîne nécessairement celle de l'autre.

En conséquence, ô Śāriputra, si tu cherches la loi, tu ne dois chercher aucun dharma.

Quand Vimalakīrti eut fait cette homélie *(dharmadeśanā)*, cinq cents fils des dieux acquirent, sur les dharma, la pureté de l'œil de la loi, sans poussière ni tache *(pañcamātrāṇāṃ devaputraśatānāṃ virajo vigatamalaṃ dharmeṣu dharmacakṣur viśuddham)*.

[*Le miracle des trônes.*]

6. Alors le licchavi Vimalakīrti dit à Mañjuśrī prince héritier : Mañjuśrī, tu t'es déjà rendu dans d'innombrables et incalculables centaines de milliers de *koṭi* de champs de Buddha *(apramāṇāny asaṃkhyeyāni buddhakṣetrakoṭiśatasahasrāṇi)* répartis dans les univers des dix régions *(daśadikṣu lokadhātuṣu)*; dans quel champ de Buddha as-tu vu les trônes *(siṃhāsana)* les plus beaux *(vara)* et les mieux doués de qualités *(guṇasamanvāgata)*?

Cela étant dit, Mañjuśrī prince héritier répondit au licchavi Vimalakīrti : Fils de famille, si, partant d'ici, on franchit en direction de l'est des champs de Buddha aussi nombreux que les sables de trente-deux (var. trente-six) Ganges, on trouve un univers nommé Merudhvajā : c'est là que le tathāgata nommé Merupradīparāja [7] se trouve, vit et existe *(asti pūrvasyāṃ diśi, kulaputra, dvātriṃśadgaṅgānadīvālukopamāni buddhakṣetrāṇy atikramya Merudhvajā nāma lokadhātuḥ. tatra Merupradīparājo nāma tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddhas tiṣṭhati dhriyate yāpayati)* [8]. La taille *(kāyapramāṇa)* de ce Tathāgata est de quatre-vingt-quatre centaines de milliers de lieues *(yojana)* [9], et la hauteur de son trône *(siṃhāsanapramāṇa)* est de soixante-huit centaines de milliers de lieues. Les Bodhisattva qui l'entourent ont une taille de quarante-deux centaines de milliers de lieues, et la hauteur de leurs trônes est de

[7] L'Avataṃsaka, section du Gaṇḍavyūha, p. 81,*4-5*, situe le tathāgata Merupradīparāja dans l'univers Gandhaprabhāsavatī de la région de l'ouest. La petite Sukhāvatī, p. 204,*8*, connaît aussi un tathāgata Merupradīpa qu'elle situe dans la région du sud.

[8] Cliché extrêmement fréquent : cf. Aṣṭasāh., p. 879,*5*; 889,*21-22*; Pañcaviṃśati, p. 12,*19*; Sad. puṇḍ., p. 42,*3*; 184,*5*; 409,*3*; 413,*7*; 419,*4*; 423,*6*; 461,*3*.

[9] Ici et dans les lignes suivantes, les mesures proposées par Tk et K sont plus modestes : 84.000 *yojana*, et le reste en proportion.

trente-quatre centaines de milliers de lieues. Fils de famille, c'est dans l'univers Merudhvajā de ce tathāgata Merupradīparāja qu'il y a les trônes les plus beaux et les mieux doués de qualités.

7. A ce moment précis *(tena khalu punar samayena)*, le licchavi Vimalakīrti, s'étant concentré en pensée *(sarvacetasā samanvāhṛtya)*, opéra une telle opération miraculeuse *(evaṃrūpam ṛddhyabhisaṃskāram abhisaṃskaroti sma)* que le bienheureux tathāgata Merupradīparāja habitant l'univers Merudhvajā dans la région de l'est envoya *(preṣayati sma)* trente-deux centaines de milliers de trônes. Ces trônes étaient si hauts *(prāptāroha)*, si larges *(viśāla)* et si beaux *(darśanīya)* que ni les Bodhisattva, ni les grands Auditeurs *(mahāśrāvaka)*, ni Śakra, ni Brahmā, ni les Lokapāla, ni les Devaputra n'en avaient jamais vus ni entendus de pareils *(adṛṣṭaśrutapūrva)*. Descendus du ciel *(upary antarīkṣāt)*, ces trônes se disposèrent *(pratiṣṭhāpita)* dans la maison Vimalakīrti.

Ces trente-deux centaines de milliers de trônes se rangèrent sans se gêner *(avivāryaṃ prajñaptāny abhūvan)* [10], et la maison parut s'élargir d'autant. La grande ville de Vaiśālī n'en éprouva nulle gêne *(nivāraṇa)*; l'Inde *(jambudvīpa)* et les quatre continents *(caturdvīpa)* n'en éprouvèrent nulle gêne. Tout semblait comme avant *(yathāpūrvam)*.

La maison s'élargit et s'agrandit subitement et put contenir les trente-deux centaines de milliers de trônes sans qu'ils se gênassent mutuellement. La grande ville de Vaiśālī, l'Inde *(jambudvīpa)*, les quatre continents *(caturdvīpa)* et, dans les univers *(lokadhātu)*, les villes *(nagara)*, les villages *(grāma)*, les bourgs *(nigama)*, les royaumes *(rāṣṭra)*, les capitales *(rājadhānī)*, ainsi que les demeures *(bhavana)* des Deva, Nāga, Yakṣa, Asura, etc., n'en subirent aucune gêne *(nivāraṇa)*. Il n'y avait aucune

[10] En tibétain, l'édition de Pékin porte *ma hoṅs par śoṅ ste*; celle de Narthang *ma zlos par śoṅ ste*. Je propose la lecture *ma zlogs par śoms te*.

Zlog pa « to cause to return, to drive back », en chinois *fang-ngai* 放礙 « empêcher », rend normalement le sanskrit *nivārayati*, causatif de *vṛ*, *vṛṇoti* (cf. J. Nobel, *Wörterbuch zum Suvarṇaprabhāsa*, Leiden, 1950, p. 190). La Mahāvyutpatti, nº 5205, rend *mi zlogs pa* par *avivāryam* qui est un *hapax* apparenté à l'adjectif *avivārin* « qui ne retient pas, qui n'écarte pas ».

Quant à *śoṅ ba*, attesté dans Pékin et Narthang, son sens le plus courant « to empty, remove, carry or take away » ne convient pas ici. Il faut lui substituer *śom pa* « to prepare, make ready », en sanskrit *prajñāpayati*. C'est le verbe régulièrement employé pour désigner la mise en place de sièges. Ainsi l'expression consacrée *prajñapta evāsane nyaṣīdat* (en pāli, *paññatte āsane nisīdi*) se rend normalement en tibétain par *gdan bśams pa ñid la bźugs so* « il s'assit sur le siège qui lui était préparé ».

différence avec ce qu'on voyait auparavant.

8. Alors le licchavi Vimalakīrti dit à Mañjuśrī prince héritier : Mañjuśrī après avoir transformé ton corps à la mesure de ces trônes *(siṃhāsanānurūpeṇa kāyam adhiṣṭhāya)*, prends-y place *(niṣīda)* avec les Bodhisattva et les grands Auditeurs *(mahāśrāvaka)*.

Les grands Bodhisattva, qui possédaient déjà les pénétrations *(abhijñā)*, transformèrent leurs propres corps *(svakāyān adhiṣṭhāya)* jusqu'à quarante-deux centaines de milliers de lieues *(dvicatvāriṃśadyojanaśatasahasra)* et, montant sur ces trônes, s'y assirent commodément. Mais les Bodhisattva débutants *(ādikarmika)* furent incapables de s'asseoir sur ces trônes. Alors le licchavi Vimalakīrti leur prêcha la loi de telle manière qu'ils obtinrent tous les cinq pénétrations *(abhijñā)* et que, les ayant obtenues, ils transformèrent miraculeusement leurs corps *(ṛddhyā kāyān abhinirmāya)* jusqu'à quarante-deux centaines de milliers de lieues; après quoi, ils prirent place sur les trônes.

Quant aux grands Auditeurs *(mahāśrāvaka)*, ils furent incapables de s'asseoir sur les trônes. Alors le licchavi Vimalakīrti dit au vénérable *(āyuṣmant)* Śāriputra : Révérend *(bhadanta)* Śāriputra, asseyez-vous donc sur ces trônes. — Śāriputra répondit : Saint homme *(satpuruṣa)*, les trônes sont trop hauts *(bṛhat)* et trop grands *(mahat)* : on ne peut pas s'y asseoir. — Vimalakīrti reprit : Révérend Śāriputra, faites donc hommage *(namaskuruta)* au bienheureux tathāgata Merupradīparāja et demandez-lui d'augmenter votre puissance miraculeuse *(ṛddhibala)*; alors, vous pourrez vous asseoir. — Les grands Auditeurs firent hommage au bienheureux tathāgata Merupradīparāja et le prièrent d'augmenter leur puissance miraculeuse : aussitôt, ils purent s'asseoir sur les trônes.

9. Alors le vénérable Śāriputra dit au licchavi Vimalakīrti : Fils de famille *(kulaputra)*, c'est une chose merveilleuse *(āścaryam etat)* que des centaines de milliers de trônes *(siṃhāsana)* aussi hauts *(bṛhat)* et aussi grands *(mahat)* aient pu pénétrer dans une maison aussi petite *(alpa)* sans jamais se heurter *(avivāryam)*. Et cependant la grande ville de Vaiśālī n'en éprouve nulle gêne *(nivāraṇa)*; dans le Jambudvīpa, les villages *(grāma)*, les villes *(nagara)*, les royaumes *(rāṣṭra)* et les capitales *(rājadhānī)*, ainsi que les quatre continents *(caturdvīpaka)*, n'en éprouvent pas la moindre gêne; les demeures *(bhavana)* des Deva, Nāga, Yakṣa, Gandharva, Asura, Garuḍa,

Kiṃnara et Mahoraga, non plus, n'en éprouvent nulle gêne : après comme avant, tout semble pareil.

[*La libération inconcevable* [11].]

10. Le licchavi Vimalakīrti répondit : Révérend Śāriputra, les Tathāgata et les Bodhisattva sans recul *(avaivartika)* possèdent une

[11] Cette section (IV, § 10-18) consacrée à l'*acintyavimokṣa* du Bodhisattva est si importante qu'elle a fourni l'un des trois titres du Vimalakīrtinirdeśa (voir Introduction, p. 31-32). Elle est présentée au § 18 comme le condensé *(saṃkṣepa)* d'un énorme *vaipulyasūtra* dont la récitation complète exigerait plus d'un kalpa.

Or il existe un vaipulyasūtra intitulé *Acintyavimokṣasūtra* « Sūtra de la libération inconcevable » et qui n'est autre que l'Avataṃsaka (T 278 et 279). Lorsque l'Upadeśa cite l'Avataṃsaka, c'est toujours sous le titre d'*Acintyasūtra* (T 1509, k. 5, p. 94 *b* 13 = Nāgārjuna, *Traité*, p. 311) ou d'*Acintyavimokṣasūtra* (T 1509, k. 33, p. 303 *b* 24; k. 73, p. 576 *c* 25; k. 100, p. 756 *b* 7).

Selon la tradition indienne et chinoise, l'Acintyavimokṣasūtra fut compilé par Mañjuśrī, conservé pendant plus de six siècles dans le palais des Nāga, découvert dans le même palais par Nāgārjuna qui apprit par cœur la recension courte en 100.000 *gāthā*. Celui-ci n'en communiqua qu'une petite partie à ses auditeurs, de facultés faibles. Une recension en 36.000 *gāthā*, découverte au Khotan par Fa-ling, entre 392 et 408, fut traduite en chinois, à Yang-tcheou, par Buddhabhadra, entre 418 et 420 : c'est le Taishō 278. Une autre recension plus développée, en 40.000 *gāthā*, apportée du Kothan par Śikṣānanda, fut traduite à Lo-yang, entre 695 et 699 : c'est le Taishō 279. Enfin, arrivé à Tch'ang-ngan en 599-560 après un long voyage en Asie Centrale, l'indien Jinagupta annonça aux Chinois l'existence au Khotan, tant dans le palais royal que sur une montagne voisine de la capitale, d'une riche collection de douze vaipulya, comptant chacun 100.000 *gāthā*, parmi lesquels se trouvait l'Avataṃsaka. Voir pour le détail et les sources mon article sur *Mañjuśrī*, dans T'oung-Pao, XLVIII, livr. 1-3, 1960, p. 40-46; 61-75.

Lorsque Vimalakīrti expose ici en condensé l'*acintyavimokṣa* des Bodhisattva, il se réfère expressément à un mahāvaipulya très développé traitant du même sujet. Le mahāvaipulya en question est fort probablement l'Avataṃsaka, encore appelé Acintyasūtra ou Acintyavimokṣasūtra.

Toutefois, dans les deux versions chinoises de l'Avataṃsaka qui nous sont parvenues, il n'est pas question des *acintyavimokṣa* des Bodhisattva, mais des *acintyadharma* des Buddha (T 278, k. 30-31, p. 590 *b* - 601 *a*; T 279, k. 46-47, p. 242 *a* - 251 *b*). Le Vimalakīrti a pu avoir accès à une recension plus développée.

Notons encore que, dans cette section, Vimalakīrti traite moins des *vimokṣa* proprement dits (cf. Kośa, VIII, p. 206-211) que des pouvoirs psychiques et magiques qui en sont la conséquence naturelle.

Déjà le bouddhisme ancien reconnaissait que la purification de la pensée

libération *(vimokṣa)* dite « inconcevable » *(acintya)*. Le Bodhisattva établi dans cette libération inconcevable *(acintyavimokṣastha)* peut, par sa force miraculeuse *(ṛddhibala)*, introduire dans un grain de moutarde *(sarṣapa)* le Sumeru, roi des montagnes *(parvatarāja)*, si élevé *(evamunnata)*, si grand *(evaṃmahat)*, si noble *(evamārya)* et si vaste *(evaṃviśāla)*. Cependant le Bodhisattva exerce cette opération *(kriyāṃ saṃdarśayati)* sans que le grain de moutarde augmente *(na vardhate)* et sans que le Sumeru diminue *(na hīyate)* [12]. Les

par les *samādhi*, les *dhyāna*, les *samāpatti* et les *vimokṣa* a pour effet l'acquisition d'avantages précieux, et notamment des six *abhijñā* (cf. Majjhima, III, p. 97-99). Lorsque les Śrāvaka parlent de concentrations, ils ont seulement en vue les neuf *anupūrvavihāra* ou stades successifs de la purification mentale, à savoir les quatre *dhyāna*, les quatre *ārūpyāyatana* et le *saṃjñāvedayitanirodha* (Dīgha, II, p. 156; III, p. 265). Ce sont eux qui produisent ces enviables pouvoirs psychiques que sont les *abhijñā*.

Mais les Bodhisattva ne se contentent pas des neuf *anupūrvavihāra* des Śrāvaka et prétendent détenir une haute pensée *(adhicitta)*, inconnue aux adeptes du Petit Véhicule. Selon le Saṃgraha (p. 218-231), cette haute pensée se caractérise par six supériorités : 1. supériorité en objet *(ālambana)*, la haute pensée portant sur l'enseignement du Grand Véhicule; 2. supériorité en variété *(nānātva)*, les Bodhisattva disposant d'un nombre infini de concentrations (voir les listes de *samādhi* dans Pañcaviṃśati, p. 142-144; Śatasāh., p. 825, 1412, 1531; Mahāvyutpatti, nº 506-623); 3. supériorité en contrecarrant *(pratipakṣa)*; 4. supériorité en aptitude *(karmaṇyatā)*; 5. supériorité en résultats obtenus *(abhinirhāra)*; 6. supériorité en actes *(karman)*.

C'est ce dernier point qui retient l'attention de Vimalakīrti car, si les *samādhi* des Śrāvaka produisent un simple pouvoir magique *(ṛddhi)*, ceux des Bodhisattva assurent un grand pouvoir magique *(maharddhi)*.

Les prérogatives de l'*ṛddhi* des Śrāvaka ou, comme on les appelle encore, les *abhijñākarman* sont trop connues pour que l'on s'y arrête ici. Il en est sans cesse question tant dans les sources pāli (cf. Woodward, *Concordance*, p. 164, s.v. *anekavihitaṃ iddhividhaṃ paccanubhoti*) que dans les textes sanskrits correspondants (Pañcaviṃśati, p. 83,*8* - 84,*2*; Daśabhūmika, p. 34-35; Kośavyākhyā, p. 654,*3-4*; Mahāvyutpatti, nº 215-225) : l'ascète, étant un, devient multiple; étant multiplié, il devient un, etc.

Le fonctionnement de la *maharddhi* des Buddha et des Bodhisattva est infiniment plus riche. L'Upadeśa (cf. Nāgārjuna, *Traité*, p. 329-330; 381-386) distingue trois espèces de pouvoirs magiques : 1. le déplacement *(gamana)* qui est de quatre sortes; 2. la création *(nirmāṇa)* qui est de huit et de quatre sortes; 3. l'*āryarddhi* ou noble pouvoir magique. La Bodh. bhūmi, p. 58-63, reprise en partie dans le Saṃgraha, p. 221-222, distingue une *ṛddhi pariṇāmikī*, de transformation, qui se manifeste de seize manières, et une *ṛddhi nairmāṇikī*, de création, qui est de deux espèces.

[12] Voir pour l'idée *Mss. Cecil Bendall* ed. by L. de La Vallée Poussin, JRAS, 1908, p. 49 : *ye kecit kulaputrāḥ sattvāḥ sattvadhātusaṃgrahasaṃnihi-*

Cāturmahārājakāyika deva et les Trāyastriṃśa deva qui habitent le Sumeru ne voient pas, ne savent pas où ils vont ni où ils entrent; ce sont seulement les êtres destinés à être convertis par le miracle *(ṛddhivaineyasattva)* qui savent et qui voient le Sumeru, roi des montagnes, pénétrer dans le grain de moutarde. Telle est, Révérend Śāriputra, chez les Bodhisattva, l'entrée dans le domaine de la libération inconcevable *(acintyavimokṣaviṣayapraveśa)* [13]. Le domaine de cette libération inconcevable ne peut être sondé *(anavagāha)* ni par les Auditeurs *(śrāvaka)* ni par les Buddha individuels *(pratyekabuddha)*.

11. En outre, Révérend Śāriputra, le Bodhisattva établi dans cette libération inconcevable peut, par sa force miraculeuse, déverser *(chorayati)* dans un unique pore de sa peau *(ekasminn eva romakūpe)* l'eau des quatre grands océans *(caturmahāsamudrāpkandha)*, si profonde *(evaṃgambhīra)* et si vaste *(evaṃviśāla)* [14].

Cependant le Bodhisattva manifeste cette opération *(kriyāṃ saṃdarśayati)* sans que les poissons *(matsya)*, les tortues *(kūrma)*, les dauphins *(śiśumāra)*, les grenouilles *(maṇḍūka)* et autres animaux aquatiques *(jalajaprāṇin)* n'en souffrent, et sans que les Nāga, Yakṣa, Gandharva et Asura ne sachent où ils entrent. Et il n'y a pour ces êtres ni tourment *(pīḍana)* ni ennui *(upāyāsa)*.

Cependant les dimensions du pore n'augmentent pas *(na vardhante)* et celles de l'eau des quatre grands océans ne diminuent pas *(na hīyante)*. Tout en manifestant une opération aussi miraculeuse, le Bodhisattva fait en sorte que les Nāga, Yakṣa, Asura, etc., ne sachent pas et ne voient pas où ils vont ni où ils entrent. Ainsi les poissons *(matsya)*, les tortues *(kūrma)*, les crocodiles *(nakra)* et autres animaux aquatiques, les Nāga et autres divinités, les êtres n'en souffrent ni tourment *(pīḍana)* ni ennui *(upāyāsa)*. Ce sont seulement les êtres destinés à être convertis par le miracle qui savent et voient l'eau des quatre grands océans se déverser dans le pore de la peau.

tāḥ dhātvāyatanasaṃniśritās teṣāṃ sattvānāṃ saced ekaikasya sumerupramāṇa ātmabhāvo bhavet parikalpam upādāyaḥ śaktaḥ sa Śākyamunis tathāgatas tān sarvasattvān evaṃrūpātmabhāvān ekasmin sarṣapaphale praveśayitum ekaikaś ca sattvo vistīrṇaviṣayāvakāśaḥ syān na ca parasparaṃ te cakṣuṣa ābhāsam āgaccheran na ca tasyaikasya sarṣapaphalasya sarvasattvamahātmabhāvapraveśenonnatvaṃ vā pūrṇatvaṃ vā prajñāyeta.

[13] Selon K (p. 546 *b* 29) : *Acintyavimokṣadharmaparyāyapraveśa*. Il s'agit bien d'une référence à un texte *(dharmaparyāya)*.

[14] Comparer *Mss. Cecil Bendall*, l.c. p. 50 : *punar aparaṃ kulaputrā yat kiṃcid dravatvaṃ prajñāyate tat sarvam abdhātuḥ śaktas sa Śākyamunis tathāgatas taṃ sarvam abdhātum ekabālāgre praveśayituṃ na ca tasyaikasya bālāgrasya sarvābdhātupraveśenonnatvaṃ vā pūrṇatvaṃ vā prajñāyeta.*

12. Si le Bodhisattva prend de la main droite *(dakṣiṇahasta)*, telle une roue de potier *(kumbhakāracakra)*, ce trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)* et, l'ayant fait tourner *(pravṛtya)*, le lance *(ākṣipati)* par delà des univers aussi nombreux que les sables du Gange *(gaṅgānadīvālukopamā lokadhātuḥ)*, les êtres ne savent pas où ils sont jetés ni d'où ils viennent. Puis, quand le Bodhisattva reprend le cosmos et le remet en place, il accomplit cette opération *(kriyāṃ saṃdarśayati)* sans que les êtres ne se doutent ni d'être allés ni d'être revenus.

13. En outre, Révérend Śāriputra, il y a des êtres qui sont convertis après une immense période de transmigration *(apramāṇasaṃsāravaineyasattva)* et il y en a qui sont convertis après une courte période de transmigration *(hrasvasaṃsāravaineya)*. Le Bodhisattva établi dans la libération inconcevable, par la force

Voilà comment le Bodhisattva s'établit dans cette libération inconcevable où l'on pénètre par l'habileté salvifique *(upāyakauśalya)* et la force du savoir *(jñānabala)*. Le domaine de cette libération inconcevable ne peut être sondé ni par les Śrāvaka ni par les Pratyekabuddha.

Śāriputra, le Bodhisattva établi dans cette libération inconcevable peut, par sa force miraculeuse, saisir *(ādadati)* ce trichiliomégachiliocosme aux dimensions si vastes, le déposer *(sthāpayati)* sur sa main droite, puis, l'ayant fait tourner aussi rapidement que la roue du potier, le lancer *(ākṣipati)* par delà des univers aussi nombreux que les sables du Gange. Enfin, il le ressaisit *(punar ādadati)* et le remet en place sans que ce cosmos ne subisse ni augmentation *(vṛddhi)* ni diminution *(hāni)*. Tout en manifestant une opération aussi miraculeuse, le Bodhisattva fait en sorte que les habitants du cosmos ne sachent point et ne voient point ni où ils sont allés ni d'où ils reviennent. Ainsi ils ne produisent même pas la notion d'aller et de retour *(gamananirgamanasaṃjñā)* et ne souffrent aucun dommage *(viheṭhana)*. Ce sont seulement les êtres destinés à être convertis par le miracle *(ṛddhivaineyasattva)* qui savent et voient le cosmos aller et revenir.

Voilà comment ... (cf. § 11 sub fine).

Śāriputra, le Bodhisattva établi dans la libération inconcevable examine les êtres qui doivent être convertis après une longue suite de transmigrations *(saṃsāradīrghakālaprabandha)* et les êtres qui doivent être convertis après une courte suite de transmigrations *(saṃsārahrasvakālaprabandha)*. Par sa force miraculeuse *(ṛddhibala)* et se réglant sur cette double nécessité, le Bodhisattva peut soit prolonger sept jours en un kalpa pour que les pre-

de sa discipline *(vinayabalāt)*, présente, à ceux qui doivent être convertis après une immense période de transmigration, un espace de sept jours *(saptāha)* comme durant un kalpa. En revanche, à ceux qui doivent être convertis après une courte période de transmigration, il présente un kalpa comme durant sept jours. Ainsi les êtres devant être convertis après une longue période de transmigration pensent que les sept jours ont duré un kalpa, tandis que les êtres devant être convertis après une courte période de transmigration pensent que le kalpa a duré sept jours.

miers croient s'être convertis au bout d'un kalpa, soit réduire un kalpa en sept jours pour que les seconds croient s'être convertis au bout de sept jours. Ainsi chaque être se convertit selon sa perspective. Tout en manifestant une opération aussi miraculeuse, le Bodhisattva fait en sorte que les êtres déjà convertis *(vinīta)* ne soupçonnent même pas cette prolongation ou cette réduction de temps. Ainsi, ce sont seulement ceux qui doivent être convertis par ce miracle *(ṛddhivaineyasattva)* qui remarquent cette prolongation ou cette réduction de temps.

Voilà comment ... (cf. § 11 sub fine).

14. En outre, le Bodhisattva établi dans la libération inconcevable peut montrer, dans un unique champ de Buddha *(ekasminn eva buddhakṣetre)*, la splendeur des qualités *(guṇavyūha)* de tous les champs de Buddha.

En outre, Śāriputra, le Bodhisattva établi dans la libération inconcevable peut, par sa force miraculeuse, réunir tous les univers purs ornés des qualités des Buddha et les placer dans un unique champ de Buddha pour les montrer aux êtres.

Et encore le Bodhisattva place tous les êtres sur la paume de sa main droite *(dakṣiṇakaratala)* et par un prodige aussi rapide que la pensée *(cittajavanarddhi)* circule partout, mais sans jamais se déplacer de son unique champ de Buddha.

Et encore, par sa force miraculeuse, le Bodhisattva saisit tous les êtres d'un même champ de Buddha et les dépose sur la paume de sa main droite; puis, avec la rapidité de la pensée, il va partout dans les dix régions en montrant tous les champs de Buddha. Tout en parcourant tous les champs de Buddha des dix régions, il demeure dans le même champ de Buddha, sans changer de place.

Le Bodhisattva fait apparaître *(saṃdarśayati)* dans un unique pore de sa peau *(romakūpa)*

Par sa force miraculeuse *(ṛddhibala)*, le Bodhisattva fait sortir d'un unique pore de sa peau *(romakūpa)*

toutes les offrandes *(pūjanā)* destinées aux bienheureux Buddha des dix régions.

toutes les plus belles offrandes; puis il parcourt successivement tous les univers des dix régions et les offre aux Buddha, aux Bodhisattva et aux Śrāvaka.

Par sa force miraculeuse, le Bodhisattva fait apparaître *(saṃdarśayati)*, dans un unique pore de sa peau *(romakūpa)*, tous les disques *(bimba)* de soleils *(sūrya)* de lunes *(candra)* et d'étoiles *(tārakā)* existant dans tous les univers des dix régions.

Par sa force miraculeuse, le Bodhisattva aspire par la bouche *(mukha)* les tempêtes *(utthāna)* des grands cercles de vents *(vātamaṇḍala)* [15] de tous les univers des dix régions, et cependant son corps *(kāya)* n'en subit nul dommage *(upaghāta)*, et les herbes *(tṛṇa)* et les bois *(vana)* de ces champs de Buddha, tout en rencontrant ces vents, ne se couchent point *(na śerante)*.

15. Au moment du kalpa où se consument les champs de Buddha des dix régions, le Bodhisattva introduit *(praveśayati)* dans son propre ventre *(svajaṭhara)* toute la masse des feux

En outre, lorsque tous les champs de Buddha contenus dans les univers des dix régions brûlent à la fin du kalpa, le Bodhisattva, par sa force miraculeuse, introduit *(praveśayati)* dans son propre ventre *(svajaṭhara)* tous les feux *(tejas)*; et bien que la flam-

[15] Le monde réceptacle *(bhājanaloka)* a pour base trois cercles superposés : le cercle du vent *(vāyumaṇḍala)*, le cercle de l'eau *(abmaṇḍala)* et le cercle de la terre d'or *(kāñcanamayī bhūmi)* : cf. Dīgha, II, p. 107,*23-24*; Kośavyākhyā, p. 15,*27-32*.

Le cercle du vent qui repose sur l'espace est épais de seize cent mille *yojana*; il est non-mesurable en circonférence; il est solide : un *mahānagna* pourrait y lancer son *vajra*, le *vajra* se briserait sans que le cercle du vent soit entamé (Kośa, III, p. 139). — Comparer Yogācārabhūmi, p. 37, *12-14* : *trisāhasramahāsāhasralokadhātupramāṇaṃ vāyumaṇḍalam abhinirvartate trisāhasramahāsāhasrasya lokasya pratiṣṭhābhūtam avaimānikānāṃ sattvānāṃ ca.*

Au moment du kalpa de création *(vivartakalpa)* se lèvent dans l'espace des vents très légers qui vont grandissant et, finalement, constituent le cercle du vent (cf. Kośa, III, p. 185).

Le kalpa de disparition *(saṃvartakalpa)* comporte la disparition des êtres *(sattvasaṃvartanī)* et la disparition du monde réceptacle *(bhājanasaṃvartanī)*. Cette dernière comprend une triple disparition : 1. par le feu *(tejas)*, en raison de sept soleils; 2. par l'eau *(ap-)*, en raison de la pluie; 3. par le vent *(vāyu)*, en raison du désordre de l'élément vent (cf. Kośa, III, p. 184; 209-210).

Selon Vimalakīrti ce sont ces vents et ces feux que le Bodhisattva peut à volonté aspirer par la bouche ou introduire dans son ventre.

brûlants *(ādīptatejaḥskandha)*, mais il le fait impunément.

Ayant traversé en direction du nadir des champs de Buddha aussi nombreux que les sables du Gange *(adhastād gaṅgānadīvālukopamāni buddhakṣetrāṇy atikramya)*, le Bodhisattva soulève en l'air *(ūrdhvam ārohati)* un champ de Buddha; puis, retraversant en direction du zénith des champs de Buddha aussi nombreux que les sables du Gange *(upariṣṭād gaṅgānadīvālukopamāni buddhakṣetrāṇy atikramya)*, il dépose au sommet *(ūrdhvam upasthāpayati)* ce champ de Buddha, de la même manière qu'un homme fort soulève une feuille de jujubier à la pointe d'une aiguille et la dresse *(tadyathā balavān puruṣaḥ sūcyagreṇa badaraparṇaṃ samucchrityonnayati)*.

16. De même le Bodhisattva établi dans cette libération inconcevable se crée les apparences *(pratikṛtyadhiṣṭhānaṃ karoti)* de n'importe quel être : les apparences d'un Cakravartin, d'un Lokapāla, d'un Śakra, d'un Brahmā, d'un Śrāvaka, d'un Pratyekabuddha, d'un Bodhisattva ou d'un Buddha universel.

me brûlante *(ādīptajvāla)* de ces feux ne s'éteigne pas, il n'éprouve en son corps aucun dommage *(upaghāta)*.

En outre, et par sa force miraculeuse, ayant traversé en direction de la région du nadir des champs de Buddha aussi nombreux que les sables d'innombrables koṭi de Ganges *(punar aparam ṛddhibalenādhastāddiśy apramāṇagaṅgānadīkoṭivālukopamāni buddhakṣetrāṇy atikramya)*, le Bodhisattva soulève *(ārohati)* un champ de Buddha; puis, retraversant en direction de la région du zénith des champs de Buddha aussi nombreux que les sables d'un koṭi de Ganges *(upariṣṭāddiśi gaṅgānadīkoṭivālukopamāni buddhakṣetrāṇy atikramya)*, place au sommet *(ūrdhvam upasthāpayati)* ce champ de Buddha, de la même manière qu'un homme fort soulève à la pointe d'une aiguille *(sūcyagra)* une petite feuille de jujubier *(badaraparṇa)* et la dépose ailleurs sans lui faire de mal. Tandis qu'il accomplit une opération aussi miraculeuse, les êtres que cela ne concerne point *(anilambhasattva)* ne voient rien et ne savent rien, et il n'en résulte pour eux nul dommage *(upaghāta)*. Ainsi ce sont seulement les êtres destinés à être convertis par ce miracle *(ṛddhivaineyasattva)* qui voient ce prodige.

Voilà comment ... (cf. § 11 sub fine).

En outre, Śāriputra, le Bodhisattva établi dans cette libération inconcevable peut, par sa force miraculeuse, se créer les multiples apparences *(nānāvidhapratikṛti)* d'un corps de Buddha, d'un Pratyekabuddha, d'un Śrāvaka, d'un Bodhisattva orné des marques physiques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjanasvalaṃkṛta)*, d'un Brahmā, d'un Śakra devendra, d'un Cāturmahārājika deva, d'un roi Cakravartin : bref, de n'importe quel être.

17. Les cris *(utkaṇṭha)* et les bruits *(dhvani)*, supérieurs *(adhimātra)*, moyens *(madhya)* ou inférieurs *(avara)* de tous les êtres des dix régions, le Bodhisattva les change miraculeusement *(adhitiṣṭhati)* en voix de Buddha *(buddhanirghoṣa)*, en paroles du Buddha, de la Loi et de la Communauté *(buddhadharmasaṃghaśabda)*, et leur fait prononcer les mots : « Transitoires *(anitya)*, douloureux *(duḥkha)*, vides *(śūnya)*, impersonnels *(anātman)* ». De ces cris et de ces sons *(rutasvara)*, le Bodhisattva extrait toutes les prédications de la loi *(dharmadeśanā)* tenues, sous quelque forme que ce soit, par les bienheureux Buddha des dix régions.

18. Révérend Śāriputra, je ne t'ai exposé qu'une petite partie *(kiṃcinmātra)* de cette Entrée dans le domaine des Bodhisattva

Par sa force miraculeuse, il transforme *(pariṇamati)* les êtres pour leur faire un corps de Buddha ou leur donner les multiples apparences *(nānāvidhapratikṛti)* d'un Bodhisattva, d'un Śrāvaka, d'un Pratyekabuddha, d'un Śakra, d'un Brahmā, d'un Lokapāla, d'un roi Cakravartin, etc.

Ou bien, par sa force miraculeuse, le Bodhisattva transforme les divers sons de catégorie supérieure, moyenne ou inférieure proférés par tous les êtres des dix régions; il les change tous en voix de Buddha *(buddhanirghoṣa)*, et ces voix de Buddha profèrent divers vocables *(śabdaviśeṣa)* tels que : « Transitoires *(anitya)*, douloureux *(duḥkha)*, vides *(śūnya)*, impersonnels *(anātman)*, nirvāṇa définitif *(atyantanirvāṇa)*, calme *(śānta)*, etc. » Toutes les prédications *(dharmadeśanā)* des Buddha, des Bodhisattva, des Śrāvaka et des Pratyekabuddha sont proférées dans ces sons; les mots *(nāman)*, les phrases *(pada)* et les phonèmes *(vyañjana)* se trouvant dans les prédications *(dharmadeśanā)* des Buddha des dix régions sont tous proférés dans ces voix de Buddha *(buddhanirghoṣa)*, si bien que les êtres qui parviennent à les entendre se convertissent conformément aux divers Véhicules *(yānaviśeṣa)*.

Ou bien encore le Bodhisattva empruntant les diverses langues *(niruktiviśeṣa)* employées par les êtres dans les dix régions, profère, selon leurs règles *(yathāyogam)*, diverses paroles *(nānāvidhaśabda)* pour prêcher la bonne loi *(saddharma)*. Ainsi chaque être y trouve son avantage [16].

Śāriputra, c'est en condensé *(saṃkṣepeṇa)* que je t'ai exposé ce Domaine de la libération inconcevable *(acintyavimokṣaviṣaya)* où les Bodhisattva pénètrent par l'habileté salvifique

[16] Ce dernier alinéa ne se trouve que dans H.

établis dans la libération inconcevable *(acintyavimokṣasthabodhisattvaviṣayapraveśa)*. Sur ce texte *(nirdeśa)*, je pourrais parler un kalpa, plus d'un kalpa ou davantage encore *(bahv api te bhāṣeyaṃ kalpaṃ vā kalpāvaśeṣaṃ vā tato vopari)*[17].

(upāyakauśalya) et la force du savoir *(jñānabala)*. Si je te l'exposais au long *(vistareṇa)*, j'y passerais un kalpa, plus d'un kalpa ou davantage encore, car de même que mon savoir *(jñāna)* et mon éloquence *(pratibhāna)* sont inépuisables *(akṣaya)*, de même le Domaine de la libération inconcevable est inépuisable parce qu'il est sans mesure *(apramāṇa)*.

[*Émerveillement de Kāśyapa.*]

19. Alors le disciple *(sthavira)* Kāśyapa, ayant entendu cet exposé *(nirdeśa)* sur la Libération inconcevable des Bodhisattva, fut dans l'émerveillement *(āścaryaprāpta)* et dit au disciple Śāriputra : Vénérable *(āyuṣmant)* Śāriputra, si quelqu'un présentait à un aveugle de naissance *(jātyandha)* des formes de toutes espèces *(nānāvidhapratikṛti)*, l'aveugle de naissance n'en verrait aucune; de même, ô Vénérable Śāriputra, quand on leur récite ce texte *(mukha)* sur la Libération inconcevable, texte si difficile à comprendre *(durvigāhya)*, les Śrāvaka et les Pratyekabuddha sont privés d'yeux *(niścakṣus)* comme l'aveugle de naissance, et n'y comprennent absolument rien. Quel est donc le fils ou la fille de famille intelligent qui, entendant parler de cette libération inconcevable, ne produirait pas la pensée de la suprême et parfaite illumination?

Quant à nous, hommes aux facultés ruinées *(praṇaṣṭendriya)* et qui, pareils à une graine brûlée et pourrie *(dagdhapūtikabīja)*[18], n'avons point part au Grand Véhicule *(mahāyāne na bhājanībhūtāḥ)*,

[17] Ce paragraphe manque dans Tk. — Il reproduit un cliché bien connu qu'on trouve, par exemple, dans l'Aṣṭasāh., p. 871,*16-20* : *bahv api te Ānandāhaṃ bhāṣeyaṃ prajñāpāramitāyāḥ parīndanām ārabhya kalpaṃ vā kalpāvaśeṣaṃ vā kalpaśataṃ vā kalpasahasraṃ vā kalpaśatasahasraṃ vā kalpakoṭīṃ vā kalpakoṭīśataṃ vā kalpakoṭīsahasraṃ vā kalpakoṭīśatasahasraṃ vā tato vā upari.*

Les Occidentaux s'obstinent à traduire *kalpaṃ vā kalpāvaśeṣaṃ vā* par « un kalpa ou le reste d'un kalpa », « for one kalpa or for the remainder of a kalpa », « eine Weltperiode lang oder den nog übrigen Rest einer solchen ». Je traduis ici avec H 或經一劫或一劫餘 « durant un kalpa ou plus d'un kalpa ».

[18] Comparaison classique : cf. Theragāthā, v. 363, 388 : *na virūhati saddhamme khette bījaṃ va pūtikaṃ.* Inversement Aṅguttara, I, p. 135,*3*; III, p. 404,*20* : *seyyathāpi bhikkhave bījāni akkhaṇḍāni apūtīni ... sukhette ... nikkhittāni.*

que devons-nous faire? Nous, Śrāvaka et Pratyekabuddha, en entendant cet exposé de la loi *(dharmanirdeśa)*, nous devrions pousser un cri de douleur *(ārtasvara)* à en ébranler le trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)*[19].

Quant aux Bodhisattva, en entendant parler de cette libération inconcevable *(acintyavimokṣa)*, ils devraient concevoir une grande satisfaction *(prāmodya)*, comme un jeune prince héritier *(rājaputrakumāra)* quand il prend le diadème *(mukuṭa)* et, au moment de l'onction sacrée *(abhiṣeka)*[20]; ils devraient appliquer à cet enseignement toute la force de leur adhésion *(adhimuktibala)*. En effet les Māra ne peuvent absolument rien contre ceux qui adhèrent à cette libération inconcevable.

Lorsque le disciple Mahākāśyapa eut fait ce discours, trente-deux mille fils des dieux *(devaputra)* produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination *(anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)*.

[*Les Bodhisattva tentateurs.*]

20. Alors le licchavi Vimalakīrti dit au disciple *(sthavira)* Mahākāśyapa : Révérend *(bhadanta)* Kāśyapa, les Māra qui font le Māra (c'est-à-dire le Tentateur) dans les innombrables univers *(aprameyalokadhātu)* des dix régions sont tous[21] des Bodhisattva établis dans la libération inconcevable *(acintyavimokṣa)* et qui, par artifice salvifique *(upāyakauśalyena)*, font le Māra pour faire mûrir les êtres *(sattvaparipācanārtham)*.

Révérend Mahākāśyapa, aux Bodhisattva peuplant les innombrables univers des dix régions, des mendiants *(yācaka)* viennent

Mahākāśyapa, aux Bodhisattva peuplant les innombrables et incalculables univers des dix régions, certaines personnes viennent demander une main *(hasta)*, un pied *(pāda)*, une

[19] Dans les textes du Grand Véhicule il est fréquent que les Arhat reconnaissent qu'en suivant la doctrine du Hīnayāna ils n'étaient pas éclairés comme il faut, mais bien éloignés de la science des Tathāgata : cf. Saddharmapuṇḍ., p. 60,*5-6*; 210,*1-4*; 211,*10*; ci-dessous, VII, § 4-5.

[20] Encore une comparaison classique : cf. Dīgha, II, p. 227,*1-3* : *seyyathā pi bhante rājā khattiyo muddhāvasitto adhunābhisitto rajjena, uḷāraṃ so labhati devapaṭilābhaṃ, ulāraṃ so labhati somanassapaṭilābhaṃ ...* — H dit simplement : « Tous les Bodhisattva se réjouissent grandement et acceptent respectueusement cette loi ».

[21] Le tibétain dit « tous »; K et H disent « beaucoup », c'est-à-dire « pour la plupart ».

demander une main *(hasta)*, un pied *(pāda)*, une oreille *(śrotra)*, un nez *(ghrāṇa)*, des muscles *(snāyu)*, un os *(asthi)*, de la moelle *(majjā)*, un œil *(cakṣus)*, un buste *(pūrvārdhakāya)*, une tête *(śiras)*, un membre *(aṅga)*, un sous-membre *(pratyaṅga)*, une royauté *(rājya)*, un royaume *(rāṣṭra)*, une contrée *(janapada)*, une épouse *(bhāryā)*, un fils *(dāraka)*, une fille *(dārikā)*, un serviteur *(dāsa)*, une servante *(dāsī)*, un cheval *(aśva)*, un éléphant *(gaja)*, un char *(ratha)*, une voiture *(yāna)*, de l'or *(suvarṇa)*, de l'argent *(rūpya)*, des gemmes *(maṇi)*, des perles *(muktikā)*, des conques *(śaṅkha)*, des cristaux *(śilā)*, des coraux *(vidruma)*, du béryl *(vaiḍūrya)* et toutes sortes de joyaux *(maṇiratna)*, de la nourriture *(bhojana)*, des boissons *(pāna)*, des douceurs *(rasa)* et toutes sortes de vêtements *(vastra)*.

Des mendiants *(yācaka)* aussi exigeants sont ordinairement *(yadbhūyasā)* des Bodhisattva établis dans la libération inconcevable *(acintyavimokṣa)* et qui, par habileté salvifique *(upāyakauśalyena)*, veulent mettre en lumière *(saṃdarśayitum)* la solidité de la haute résolution *(adhyāśayasāratā)* chez ces Bodhisattva. Pourquoi? Révérend Mahākāśyapa, seuls des Bodhisattva font montre d'exi-

oreille *(śrotra)*, un nez *(ghrāṇa)*, une tête *(śiras)*, un œil *(cakṣus)*, de la moelle *(majjā)*, une clavicule *(jatru)*, du sang *(rudhira)*, de la chair *(māṃsa)*, un membre *(aṅga)* ou un sous-membre *(pratyaṅga)* quelconque, une épouse *(bhāryā)*, un fils *(dāraka)*, une fille *(dārikā)*, un serviteur *(dāsa)*, une servante *(dāsī)*, un village *(grāma)*, une ville *(nagara)*, un bourg *(nigama)*, une province *(janapada)*, un royaume *(rāṣṭra)*, une capitale *(rājadhānī)*, un univers à quatre continents *(caturdvīpaka)* ou quelque autre fief royal *(rājya)*, de l'argent et des grains *(dhanadhānya)*, des joyaux *(maṇiratna)*, de l'or *(suvarṇa)*, de l'argent *(rūpya)*, des colliers *(hāra)*, des coraux *(vidruma)*, des conques *(śaṅkha)*, des coquillages *(kapardaka)*, du béryl *(vaiḍūrya)* ou quelque autre ornement *(alaṃkāra)*, des maisons *(gṛha)*, des lits et des sièges *(śayanāsana)*, des vêtements *(cīvara)*, des boissons et de la nourriture *(pānabhojana)*, des médicaments *(bhaiṣajya)*, des équipements *(pariṣkāra)*, un éléphant *(gaja)*, un cheval *(aśva)*, un char *(ratha)*, une voiture *(yāna)*, des vaisseaux *(bhājana)* grands ou petits, ou une armée *(senā)*.

Des mendiants *(yācaka)* qui pressent ainsi les Bodhisattva sont, pour la plupart, des Bodhisattva établis dans la libération inconcevable *(acintyavimokṣa)*. C'est par habileté salvifique *(upāyakauśalyena)* qu'ils font ces choses pour mettre à l'épreuve les Bodhisattva et pour faire comprendre la solidité de leur haute résolution *(adhyāśayasāratā)*. Pourquoi? Ce sont de grands Bodhisattva très cruels *(atiraudra)* qui, pour le bien des êtres *(sattvānāṃ hitāya)*, manifestent des choses aussi difficiles. Les profanes *(pṛthagjana)* et les sots *(bāla)* n'ont

gences aussi cruelles *(evaṃdāruṇa)*. Le pouvoir *(anubhāva)* de créer des difficultés *(saṃkaṭa)* aux Bodhisattva n'existe pas chez les gens ordinaires. Non, cela ne se rencontre pas *(anavakāśo 'yam)*. Ils ne sont pas capables de tourmenter et d'exiger de cette manière. Non, cela ne se rencontre pas

Révérend Kāśyapa, de même qu'un ver luisant *(khadyotaka)* ne peut éclipser *(abhibhū-)* l'éclat du disque solaire *(sūryamaṇḍalaprabhāsa)*, ainsi il est impossible et cela ne se rencontre pas *(asthānam etad anavakāśaḥ)* qu'ils s'attaquent aux Bodhisattva et leur posent des exigences [22].

Révérend Kāśyapa, s'il est attaqué *(tāḍita)* par un dragon-éléphant *(kuñjaro nāgaḥ)*, un âne *(gardabha)* ne peut pas lui résister *(na sahate)*. De même, ô Révérend Mahākāśyapa, quelqu'un qui n'est pas Bodhisattva ne peut pas causer de difficultés *(saṃkaṭa)* à un Bodhisattva; c'est seulement un Bodhisattva qui peut causer des difficultés à un Bodhisattva, et seul un Bodhisattva peut résister aux attaques d'un autre Bodhisattva.

pas une telle puissance *(anubhāva)* et ne peuvent pas faire le mendiant en pressant ainsi les Bodhisattva.

Mahākāśyapa, de même qu'un ver luisant *(khadyotaka)* ne peut éclipser le disque solaire *(sūryamaṇḍala)*, ainsi les profanes *(pṛthagjana)* et les sots *(bāla)* ne sont pas capables de faire le mendiant en pressant ainsi les Bodhisattva.

Mahākāśyapa, si un dragon-éléphant *(kuñjaro nāgaḥ)* l'attaque, un âne *(gardabha)* ne résiste pas. C'est seulement un dragon-éléphant qui peut lutter avec un dragon-éléphant. De même les profanes *(pṛthagjana)* et les sots *(bāla)* n'ont pas le pouvoir de presser un Bodhisattva. Il n'y a qu'un Bodhisattva pour lutter contre un autre Bodhisattva.

Telle est, ô Révérend Mahākāśyapa, l'entrée dans la force du savoir des moyens *(upāyajñānabalapraveśa)* propre au Bodhisattva

[22] Cet alinéa manque dans Tk et K. — Sur le *khadyotaka*, voir ci-dessus, III, § 22, note 46.

établi dans la libération inconcevable *(acintyavimokṣasthabodhisattva)*.

Lorsque Vimalakīrti eut fait ce discours, huit mille Bodhisattva obtinrent le domaine de cette libération inconcevable, ce domaine où l'on pénètre par la force du savoir en moyens salvifiques.

CHAPITRE VI

LA DÉESSE

[*Inexistence de l'être vivant* [1].]

1. Alors Mañjuśrī prince héritier dit au licchavi Vimalakīrti : Saint homme *(satpuruṣa)*, comment le Bodhisattva doit-il voir tous les êtres *(kathaṃ bodhisattvena sarvasattvā draṣṭavyāḥ)* ?

Vimalakīrti répondit : Mañjuśrī, le Bodhisattva doit voir tous les êtres [2] comme

1. un homme avisé *(dakṣapuruṣa)* voit la lune dans l'eau *(udakacandra)*,	1. le maître de magie *(māyākāra)* voit l'objet créé par sa magie,
2. l'habile magicien *(dakṣo māyākāraḥ)* voit un homme créé par un habile magicien *(māyākāranirmitapuruṣa)*,	2. un homme sage voit la lune dans l'eau *(udakacandra)* [3],

3. comme le reflet sur le miroir *(ādarśamaṇḍale pratibimbam)*,
4. l'eau du mirage *(marīcyudaka)*,
5. le son de l'écho *(pratiśrutkāsvara)*,
6. l'amoncellement de nuages dans l'espace *(ākāśe megharāśiḥ)*,

[1] Le *pudgalanairātmya* est commun aux deux Véhicules. Pour le Petit Véhicule les cinq *skandha*, pris faussement pour le Moi, ne sont pas le Moi et n'appartiennent pas au Moi, mais ils n'en possèdent pas moins une nature propre *(svabhāva)* et des caractères spécifiques *(lakṣaṇa)*. Le Grand Véhicule, qui proclame en outre le *dharmanairātmya*, va plus loin encore dans la voie de la négation : les dharma, pris faussement pour le Moi, non seulement ne sont pas le Moi et n'appartiennent pas au Moi, mais sont eux-mêmes sans nature propre *(niḥsvabhāva)*, sans naissance ni destruction. C'est trop peu de dire que l'Ātman n'existe pas : sa notion même est illogique. Vimalakīrti développe ici, en l'augmentant considérablement, la liste classique des dix comparaisons (voir ci-dessous, II, § 9, note 23) illustrant l'absurdité de la notion d'être vivant.

[2] Les versions tibétaines et chinoises introduiront chacune des 35 comparaisons par le membre de phrase : « Le Bodhisattva doit voir tous les êtres ... ». Je supprime ici ces répétitions fastidieuses.

[3] H reproduit ici le libellé de K.

7. le point initial de la boule d'écume *(phenapiṇḍe pūrvāntaḥ)*,
8. la naissance et la disparition de la bulle d'eau *(budbudotpattibhaṅga)*,
9. la consistance du tronc du bananier *(kadalīgarbhasāratā)*,
10. la marche de l'éclair *(vidyutsaṃkrama)* [4],
11. le cinquième grand élément *(pañcamadhātu)*,
12. le sixième agrégat *(ṣaṣṭhaskandha)* [5],
13. la septième base (interne) de la connaissance *(saptamāyatana)*,
14. la treizième base de la connaissance *(trayodaśamāyatana)*,
15. le dix-neuvième élément *(navadaśamadhātu)*,
16. la présence d'un objet matériel dans le monde immatériel *(ārūpyadhātau rūpyavabhāsaḥ)* [6],
17. la pousse sortant d'une graine pourrie *(pūtikabījād aṅkuraprādurbhāvaḥ)* [7],
18. l'habit en poils de tortue *(kūrmaromavastra)* [8],
19. le goût du jeu chez celui qui veut mourir *(martukāme krīḍānandanam)* [9],
20. la croyance à la personnalité *(satkāyadṛṣṭi)* chez le Srota-āpanna,
21. une troisième renaissance ici-bas *(tṛtīyabhava)* chez le Sakṛdāgāmin,
22. la descente de l'Anāgāmin dans une matrice *(garbhāvakrānti)*,
23. la présence de l'amour *(rāga)*, de la haine *(dveṣa)* et de la sottise *(moha)* chez l'Arhat [10].
24. des pensées d'avarice *(mātsarya)*, d'immoralité *(dauḥśīlya)*, de méchanceté *(vyāpāda)* et d'hostilité *(vihiṃsā)* chez le Bodhisattva en possession de la patience *(kṣāntiprāpta)*,
25. des relents de passions *(vāsanā)* chez le Tathāgata,

[4] K : « La longue durée de l'éclair ».

[5] Les comparaisons n° 12, 14 et 15, qui manquent en tibétain et dans Tk, se trouvent dans K et H. Ce sont des comparaisons déjà utilisées par la Vibhāṣā, T 1545, k. 76, p. 393 *a* 22.

[6] Lire avec N : *gzugs med pa dag la gzugs snaṅ ba ltar.*

[7] Sur *pūtikabīja*, cf. V, § 19, note 18.

[8] L'expression *kūrmaroman*, attestée par H, est classique : cf. Madh. vṛtti, p. 100,*1*; 180,*7*. On a en tibétain *sbal paḥi spu* = *maṇḍūkaroman* « poil de grenouille ». Tk et K omettent cette comparaison.

[9] Manque dans Tk et K.

[10] K : « Le triple poison *(triviṣa)* chez l'Arhat ».

26. la vision des couleurs *(rūpadarśana)* chez l'aveugle de naissance *(jātyandha)*,
27. des inspirations et des expirations *(āśvāsapraśvāsa)* chez l'ascète entré dans le recueillement d'arrêt *(nirodhasamāpatti)*,
28. l'empreinte de l'oiseau dans l'éther *(ākāśe śakuneḥ padam)* [11].
29. l'érection du penis *(lāṅgularohaṇa)* chez l'eunuque *(paṇḍaka)* [12],
30. l'accouchement d'une femme stérile *(bandhyāprasūti)*,
31. les passions *(kleśa)* — absolument inexistantes *(anutpanna)* — chez les métamorphoses créées par le Tathāgata *(tathāgatanirmāṇa)*,
32. les visions du rêve *(svapnadarśana)* après le réveil,
33. les passions *(kleśa)* chez un être sans pensée *(asaṃkalpa)*,
34. l'incendie éclatant sans cause [var. K : l'incendie sans fumée],
35. le passage du Nirvâṇé [13] à une nouvelle existence *(parinirvṛtasya pratisaṃdhiḥ)*.

O Mañjuśrī, c'est ainsi que le Bodhisattva qui comprend exactement l'Anātman considère *(pratyavekṣate)* tous les êtres [14].

C'est ainsi que le Bodhisattva doit considérer tous les êtres. Pourquoi? Parce que tous les dharma sont originellement vides *(ādiśūnya)* et qu'en réalité il n'y a ni *ātman* ni *sattva*.

[*La bienveillance* [15].]

2. Mañjuśrī dit : Fils de famille *(kulaputra)*, si le Bodhisattva considère *(pratyavekṣate)* tous les êtres de cette manière, comment produit-il à leur endroit la grande bienveillance *(mahāmaitrī)*?

Vimalakīrti répondit :

Mañjuśrī, le Bodhisattva qui les considère ainsi se dit : « Je vais prêcher la loi aux êtres de

Le Bodhisattva qui considère les êtres de cette manière se dit : « Je vais prêcher cette loi aux êtres pour

[11] Vieille comparaison déjà utilisée dans le Dhammapada, v. 92, 93, et les Theragāthā, v. 92 : *ākāse va sakuntānaṃ padaṃ tassa durannayaṃ.* — Voir encore Daśabhūmika, p. 10,*17-18* : *yathāntarīkṣe śakuneḥ padaṃ budhair vaktuṃ na śakyaṃ na ca darśanopagam.*

[12] Manque dans Tk et K.

[13] H remplace « Nirvâṇé » par « Arhat ».

[14] Même conclusion dans K.

[15] Comparer cette section et la suivante avec la définition canonique des quatre *apramāṇa*, encore appelés *brahmavihāra* : cf. WOODWARD, *Concordance*, II, p. 138 *a* s.v. *mettāsahagatena cetasā*; Kośa, VIII, p. 196 sq.

la façon dont je l'ai comprise ». Ainsi il produit à l'endroit de tous les êtres une bienveillance vraiment secourable *(bhūtaśaraṇamaitrī)*.

qu'ils la comprennent bien ». C'est ainsi qu'il exerce réellement la grande bienveillance *(maitrī)* et qu'il donne aux êtres un bonheur définitif *(atyantasukha)*.

Ainsi donc le Bodhisattva exerce :

une bienveillance apaisée *(upaśānta)* car elle est exempte d'attachement *(upādāna)*,

une bienveillance sans chaleur *(atāpa)* car elle est sans passion *(niṣkleśa)*,

une bienveillance exacte *(yathābhūta)* car elle est la même *(sama)* dans les trois temps *(tryadhvan)*,

une bienveillance sans obstacle *(aniruddha)* car elle échappe à l'explosion des passions *(paryutthāna)*,

une bienveillance sans dualité *(advaya)* car elle est sans rapport *(asaṃsṛṣṭa)* avec l'intérieur *(adhyātmam)* et l'extérieur *(bahirdhā)*,

une bienveillance inébranlable *(akṣobhya)* car elle est absolument fixe *(atyantaparyavasita)*,

une bienveillance ferme *(dṛḍha)* car sa haute résolution *(adhyāśaya)* est indestructible *(abhedya)* comme le diamant *(vajra)*,

une bienveillance toute pure *(pariśuddha)* car elle est naturellement pure *(svabhāvapariśuddha)*,

une bienveillance égale *(sama)* car ses bonnes dispositions *(āśaya)* sont pareilles *(sama)*,

une bienveillance égale *(sama)* [16] car elle est pareille à l'espace *(ākāśasama)*,

une bienveillance d'Arhat car elle est tueur d'ennemis *(arīṇāṃ hatatvāt)* [17],

une bienveillance de Pratyekabuddha car elle ne dépend pas d'un maître *(ācārya)*,

une bienveillance de Bodhisattva car, sans cesse *(satatam)*, elle fait mûrir *(paripācayati)* les êtres,

une bienveillance de Tathāgata car elle pénètre *(anubodhate)* la manière d'être *(tathatā)* des dharma,

Ici, à la fin du § 2, H ajoute toute une série de qualifications qui manquent en tibétain, dans Tk et K.

[16] K : « Une bienveillance sans limite *(aparyanta)* ».

[17] Vimalakīrti exploite ici l'une des nombreuses étymologies fantaisistes du mot Arhat : *arīnaṃ arānañ ca hattatā* (cf. Sumaṅgalavilāsinī, I, p. 146,*10*; NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 127).

une bienveillance de Buddha car elle réveille les êtres de leur sommeil *(sattvān svapnād vibodhayati)*,

une bienveillance innée *(svarasamaya)* car elle est spontanément éclairée *(svarasenābhisaṃbuddha)* sur tous les dharma [18],

une bienveillance d'éveil *(bodhi)* car elle est de saveur égale *(samarasa)*,

une bienveillance sans affirmation gratuite *(anāropa)* car elle est exempte d'affection *(anunaya)* et d'aversion *(pratigha)*,

une bienveillance de grande compassion *(mahākaruṇā)* car elle fait briller *(avabhāsayati)* le Grand Véhicule *(mahāyāna)*,

une bienveillance sans répugnance *(aparikheda)* car elle tient compte *(pratyavekṣate)* du vide *(śūnya)* et du Non-Moi *(anātman)*,

une bienveillance sans dispute *(araṇa)* car elle tient compte *(pratyavekṣate)* du Non-Moi *(anātman)*; une bienveillance sans répugnance *(parikheda)* car elle tient compte du vide essentiel *(svabhāvaśūnya)*,

une bienveillance pratiquant le don de la loi *(dharmadāna)* car elle n'est pas de ces maîtres qui ferment le poing *(ācāryamuṣṭi)* [19],

une bienveillance observant la moralité *(śīla)* pure car elle fait mûrir les êtres immoraux *(duḥśīlasattvān paripācayati)*,

une bienveillance observant la patience *(kṣānti)* car elle protège *(pālayati)* sa propre personne et celle d'autrui de façon à éviter toute offense *(upaghāta)*,

une bienveillance énergique *(vīrya)* car elle porte le fardeau de tous les êtres *(sarvasattvānāṃ bhāraṃ ānayati)*,

une bienveillance concernant l'énergie *(vīrya)* car elle se charge de faire le bien et le bonheur *(hitasukha)* de tous les êtres,

une bienveillance s'adonnant à l'extase *(dhyāna)*, mais parce qu'elle s'abstient d'en goûter la saveur *(rasāsvādana)* [20],

une bienveillance pleine de sagesse *(prajñā)* car elle l'obtient *(prāpnoti)* en temps voulu,

une bienveillance cultivant la sagesse *(prajñā)* car, en tout temps, elle connaît clairement la loi,

une bienveillance unie aux moyens salvifiques *(upāya)* car partout *(sarvatra)* elle montre les voies *(dvārāṇi deśayati)*,

[18] K : « Une bienveillance spontanée car elle existe sans cause ».

[19] Pour signifier son refus d'enseigner, le maître ferme le poing : cf. Dīgha, II, p. 100,*4*; Saṃyutta, V, p. 153,*19*; Mahāparinirvāṇa sanskrit, p. 196; Lalitavistara, p. 179,*12*; Kāśyapaparivarta, § 1; Bodh. bhūmi, p. 41,*28*; 106,*18*; 363,*14*.

[20] Voir ci-dessus, II, § 3, note 10.

une bienveillance cultivant les bons vœux *(praṇidhāna)* car elle est amenée *(samudānīta)* par d'innombrables grands vœux *(apramāṇamahāpraṇidhāna)*,

une bienveillance exerçant une grande force *(bala)* car elle accomplit *(sādhayati)* toutes les grandes choses,

une bienveillance cultivant le savoir *(jñāna)* car elle discerne *(vijānāti)* la nature *(svabhāva)* et les caractères *(lakṣaṇa)* de tous les dharma,

une bienveillance exerçant les pénétrations *(abhijñā)* car elle ne ruine pas la nature *(svabhāva)* et les caractères *(lakṣaṇa)* des dharma,

une bienveillance exerçant les moyens de captation *(saṃgrahavastu)* car elle séduit *(saṃgṛhṇāti)* adroitement *(upāyena)* tous les êtres,

une bienveillance de détachement *(asaṅga)* car elle est exempte d'obstacles *(āvaraṇa)* et de souillures *(saṃkleśa)*,

une bienveillance sans fausseté *(dambha)* à cause de la pureté de ses bonnes dispositions *(āśayaviśuddhi)*,

une bienveillance sans hypocrisie *(mrakṣa)* à cause de la pureté de son effort *(yogaviśuddhi)*,

une bienveillance sans dissimulation *(śāṭhya)* car elle agit selon ses bonnes dispositions *(āśaya)*,

une bienveillance sans dissimulation *(śāṭhya)* car elle est sans artifice *(akṛtrima)*,

une bienveillance de haute résolution *(adhyāśaya)* car elle est sans souillure *(niṣkleśa)*,

une bienveillance sans tromperie *(māyā)* car elle est sans artifice *(akṛtrima)*,

une bienveillance de bonheur *(sukha)* car elle introduit *(niveśayati)* dans le bonheur des Buddha *(buddhasukha)*.

Telle est, ô Mañjuśrī, la grande bienveillance *(mahāmaitrī)* du Bodhisattva.

[*Compassion, joie et indifférence.*]

3. *Mañj.* — Qu'est-ce que la grande compassion *(mahākaruṇā)* du Bodhisattva?

Vim. — C'est abandonner *(parityāga)* aux êtres sans en retenir aucune toutes les racines de bien *(kuśalamūla)* faites *(kṛta)* ou accumulées *(upacita)* [21].

Mañj. — Qu'est-ce que la grande joie *(mahāmuditā)* du Bodhisattva?

21 Sur la distinction entre l'acte fait *(kṛta)* et l'acte accumulé *(upacita)*, voir Kośa, IV, p. 114; 242-244.

Vim. — C'est se réjouir *(saumanasya)* et ne pas regretter *(akaukṛtya)* de donner.

C'est se réjouir et ne pas regretter de faire le bien *(arthakriyā)* de tous les êtres.

Mañj. — Qu'est-ce que la grande indifférence *(mahopekṣā)* du Bodhisattva?

Vim. — C'est faire le bien *(arthakriyā)* impartiallement sans espoir de récompense *(vipāka)*.

[*L'absence de base* [22].]

4. *Saṃsārabhayabhītena kiṃ pratisartavyam — āha : saṃsārabhayabhītena, Mañjuśrīr, bodhisattvena buddhamāhātmyāṃ pratisartavyam. — āha : buddhamāhātmyasthātukāmena kutra sthātavyam. — āha : buddhamāhātmye sthātukāmena sarvasattvasamatāyāṃ sthātavyam. — āha : sarvasattvasamatāyāṃ sthātukāmena kutra sthātavyam. — āha : sarvasattvasamatāyāṃ sthātukāmena sarvasattvapramokṣāya sthātavyam* [23].

Mañj. — Le Bodhisattva effrayé par la crainte de la transmigration, où doit-il se retirer?

Vim. — Le Bodhisattva effrayé par la crainte de la transmigration doit se retirer dans la magnanimité des Buddha.

Mañj. — Celui qui désire se fixer dans la magnanimité des Buddha, où doit-il se fixer?

Vim. — Celui qui désire se fixer dans la magnanimité des Buddha doit se fixer dans l'égalité de tous les êtres.

Mañj. — Celui qui désire se fixer dans l'égalité de tous les êtres, où doit-il se fixer?

Vim. — Celui qui désire se fixer dans l'égalité de tous les êtres doit chercher à délivrer tous les êtres.

5. *Mañj.* — Celui qui désire délivrer tous les êtres que doit-il faire?

Vim. — Celui qui désire délivrer les êtres doit les libérer de leurs passions *(kleśa)*.

Mañj. — Celui qui désire les libérer de leurs passions, quel effort doit-il faire *(kiṃ prayoktavyam)*?

22 Sur l'absence de base dans le système madhyamaka, voir Introduction, p. 47-51.

23 Extrait du texte original cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 145,*11-15*.

Vim. — Celui qui désire détruire leurs passions doit exercer l'effort correct *(yoniśo prayoktavyam)*.

> Celui qui veut détruire les passions de tous les êtres doit cultiver l'examen *(parīkṣā)* et la réflexion correcte *(yoniśo manasikāra)*.

Mañj. — Par quel sorte d'effort *(prayoga)* s'efforce-t-il correctement *(yoniśaḥ)*?

> Celui qui veut cultiver l'examen et la réflexion correcte que doit-il exercer?

Vim. — Il doit accomplir correctement l'effort portant sur la non-naissance *(anutpāda)* et la non-destruction *(anirodha)*.

> Celui qui veut cultiver l'examen et la réflexion correcte doit cultiver la non-naissance *(anutpāda)* et la non-destruction *(anirodha)* des dharma.

Mañj. — Qu'est-ce qui ne naît pas et qu'est-ce qui n'est pas détruit?

> Quels sont les dharma qui ne naissent pas et quels sont les dharma qui ne sont pas détruits?

Vim. — Les mauvais dharma *(akuśala)* ne naissent pas *(notpadyante)* et les bons *(kuśala)* ne sont pas détruits.

Mañj. — Quelle est la racine *(mūla)* des bons et des mauvais dharma?

Vim. — Ils ont pour racine l'« accumulation » *(kāya)* [24].

Mañj. — Quelle est la racine de l'accumulation?

Vim. — La racine de l'accumulation, c'est le désir *(kāmarāga)*.

Mañj. — Quelle est la racine du désir?

Vim. — La racine du désir, c'est l'imagination fausse *(abhūtaparikalpa)*.

6. *Abhūtaparikalpasya kiṃ mūlam. — āha : viparyastā saṃjñā mūlam. — āha : viparyastāyāḥ saṃjñāyāḥ kiṃ mūlam. — āha : apratiṣṭhānaṃ mūlam. — āha : apratiṣṭhāyāḥ kiṃ mūlam. — āha : yan, Mañjuśrīr, apratiṣṭhānaṃ na tasya kiṃcin mūlam iti hy apratiṣṭhānamūlapratiṣṭhitāḥ sarvadharmāḥ* [25].

24 Le tibétain rend ici *kāya* par *ḥjigs tshogs*, terme figurant dans l'expression *ḥjigs tshogs la lta ba* = *satkāyadṛṣṭi* « croyance à l'accumulation des choses périssantes ».

25 Extrait du texte original cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 264,*6-9*. — Śāntideva, dans son Śikṣāsamuccaya, p. 264,*3-5*, introduit la citation par les réflexions suivantes :

« Si la *saṃvṛti* est sans support *(anadhiṣṭhāna)* comment vaut-elle? — Pourquoi ne vaudrait-elle pas? De la même manière qu'en l'absence de poteau, on peut imaginer faussement que l'on voit un homme. Et quel est le Śūnyavādin qui admette en vérité absolue *(paramārthatas)* l'existence d'un

Mañj. — Quelle est la racine de l'imagination fausse?

Vim. — La racine de l'imagination fausse, c'est la notion erronée.

Mañj. — Quelle est la racine de la notion erronée?

Vim. — La racine de la notion erronée, c'est l'absence de base *(apratiṣṭhāna)*.

Mañj. — Quelle est la racine de l'absence de base?

Vim. — Ô Mañjuśrī, cette absence de base n'a aucune racine; c'est pourquoi tous les dharma reposent sur une racine sans base.

[*La devī et le miracle des fleurs.*]

7. Alors une déesse *(devī)* qui résidait en la maison *(gṛha)* de Vimalakīrti, ayant entendu cet exposé de la loi *(dharmanirdeśa)* par les Bodhisattva Mahāsattva, fut dans l'étonnement *(āścaryaprāpta)* : satisfaite *(tuṣṭa)*, ravie *(udagra)*, l'âme transportée *(āttamanāḥ)*, elle manifesta une forme grossière *(audārikam ātmabhāvam abhisaṃdṛśya)* [26] et éparpilla des fleurs célestes sur ces grands Bodhisattva et ces grands Auditeurs *(divyaiḥ puṣpais tān mahābodhisattvāṃś tāṃś ca mahāśrāvakān avakirati sma)*. Quand elle les eut lancées, les fleurs qui s'étaient posées *(avatīrṇa)* sur les corps des Bodhisattva tombèrent à terre *(bhūmau prapatanti sma)*, tandis que celles qui s'étaient posées sur les corps des grands Auditeurs y restèrent attachées *(sakta)* et ne tombèrent pas à terre. Alors ces grands Auditeurs recoururent à leur pouvoir miraculeux *(ṛddhi)* pour secouer *(saṃdhotum)* ces fleurs; cependant elles ne tombèrent point.

8. Alors la devī demanda au vénérable *(āyuṣmant)* Śāriputra : Révérend *(bhadanta)* Śāriputra, pourquoi secouez-vous ces fleurs?

poteau qui serait le point d'appui *(āśraya)* de l'illusion qu'on voit un homme *(puruṣabhrānti)*? Les dharma sont absolument sans racine *(amūla)*, car aucune racine n'existe en réalité *(tattvatas)*. Ainsi que l'enseigne le Vimalakīrtinirdeśa ... ».

Tel n'est pas l'avis des Vijñānavādin. Pour eux les dharma de la *saṃvṛti* existent en raison d'une certaine *dharmatā* ou *tathatā*, à savoir la Seule pensée *(vijñaptimātratā)*, ineffable, exempte d'imaginé *(parikalpita)*; d'autre part, ils sont vides *(śūnya)* en raison d'une certaine vacuité (l'inexistence du *parikalpita*).

Sur le conflit Madhyamaka-Yogācāra, voir notamment L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Réflexions sur le Madhyamaka*, MCB, II, 1932-33, p. 47-54.

26 Expression consacrée : cf. Dīgha, II, p. 210,*5-6* : *oḷārikaṃ attabhāvaṃ abhinimminitvā pātu bhavati.*

Śāriputra répondit : Devī, les fleurs ne conviennent pas *(ayogya)* à des religieux [27] ; c'est pourquoi nous les rejetons *(utsṛjāmaḥ)*.

La devī reprit : Révérend Śāriputra, ne dites pas cela. Pourquoi ? Ces fleurs sont parfaitement régulières *(yogya)* ; vous seuls, ô Révérends, n'êtes pas réguliers. Comment cela ? Ces fleurs sont des fleurs dépourvues de concept *(akalpaka)* et dépourvues d'imagination *(nirvikalpaka)* ; c'est vous seuls, les Anciens *(sthavira)*, qui les concevez *(kalpayatha)* et les imaginez *(vikalpayatha)*. Révérend Śāriputra, chez ceux qui ont renoncé au monde pour entrer dans la religion bien prêchée *(svākhyātadharmavinaye pravrajitaḥ)*, ces concepts *(kalpana)* et ces imaginations *(vikalpana)* sont inconvenants *(ayogya)* ; ce sont ceux qui ne conçoivent ni ces concepts ni ces imaginations qui sont en règle *(yukta)*.

Révérend Śāriputra, regarde *(paśya)* donc ces Bodhisattva Mahāsattva : les fleurs ne s'attachent pas à eux parce qu'ils ont tranché les concepts et les imaginations. Vois maintenant les Auditeurs : les fleurs s'attachent à leurs corps parce qu'ils n'ont pas tranché tous les concepts et toutes les imaginations.

Ainsi les mauvais esprits *(amanuṣya)* ont prise *(avatāraṃ labhante)* [28] sur l'homme craintif *(bhītajātīya)*, mais ne peuvent pénétrer chez qui est sans peur *(viśārada)*. De même les couleurs *(rūpa)*, les sons *(śabda)*, les odeurs *(gandha)*, les saveurs *(rasa)* et les tangibles *(spraṣṭavya)* ont prise sur ceux qui sont effrayés par les dangers de la transmigration *(saṃsārabhayabhīta)* ; mais que pourraient-ils faire contre ceux qui ne craignent plus les passions du monde des formations *(saṃskārakleśabhayavigata)* ?

Les fleurs s'attachent à ceux qui n'ont pas encore brisé les relents des passions *(aparikṣīṇavāsana)* ; elles ne s'attachent pas à ceux qui les ont brisés *(parikṣīṇavāsana)*. C'est pourquoi elles ne s'attachent pas aux corps (de ces Bodhisattva) qui ont brisé tous les relents des passions.

27 Le septième *śikṣāpada* interdit aux religieux l'usage des guirlandes, des parfums et autres ornements : *mālāgandhavilepanadhāraṇamaṇḍanavibhūsanaṭṭhāna* (Vinaya, I, p. 83,*37* ; Aṅguttara, I, p. 212,*19*).

28 Sur *avatāra* (en pāli, *otāra*) dans le sens d'agression, cf. WOODWARD, *Concordance*, p. 445, s.v. *labhati otāraṃ*, *otārāpekkho* ; EDGERTON, *Hybrid Dictionary*, p. 71 *b*, s.v. *avatāra*, nº 4. Aux références fournies par ce dernier, ajouter Aṣṭasāh., p. 243,*22* ; 885,*26* ; Saddharmapuṇḍ., p. 400,*10* ; 474,*6* ; 476,*8* ; ci-dessous, XII, § 22, note 39.

[*La délivrance.*]

9. Alors le vénérable Śāriputra demanda à la devī : Devī, depuis combien de temps *(kiyacciram)* êtes-vous arrivée en cette maison ?

Devī. — Je suis ici depuis le moment où Śāriputra l'Ancien *(sthavira)* est entré dans la délivrance *(vimukti)*.

Śārip. — Devī, y a-t-il longtemps que vous êtes arrivée en cette maison ?

Devī. — Y a-t-il longtemps que Śāriputra l'Ancien est entré dans la délivrance ?

Là-dessus, Śāriputra l'Ancien garda le silence *(tūṣṇīṃbhūta)* et ne répondit rien.

La devī reprit : Ancien *(sthavira)*, vous, le premier des grands sages *(mahāprajñāvatām agryaḥ)*, vous ne dites rien, vous vous détournez et ne répondez pas à la question !

La devī reprit : Ancien, vous êtes un grand Auditeur *(śrāvaka)*, muni d'une grande sagesse *(prajñā)* et d'une grande éloquence *(pratibhāna)*. Et devant cette petite question vous gardez le silence et ne répondez rien !

Śārip. — La délivrance *(vimukti)* étant inexprimable *(anabhilāpya)* je ne sais que dire à son sujet [29].

Devī. — Les phonèmes prononcés par l'Ancien sont tous des caractères de délivrance *(yāny akṣarāṇi sthavireṇoktāni tāni sarvāṇi vimuktilakṣaṇāni)*. Pourquoi ?

Cette délivrance n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, ni sans les deux *(na sā vimuktir adhyātmaṃ na bahirdhā nobhayam antareṇa)* : elle se trouve au centre *(madhye)* [30]. De même les phonèmes *(akṣara)* ne sont ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, ni sans les deux : ils se trouvent au centre. C'est pourquoi, ô Vénérable Śāriputra, ne parlez point d'une délivrance qui soit à part des phonèmes. Pourquoi ?

29 Les plus anciens textes reconnaissent qu'on ne peut rien dire de celui qui est « parti » (cf. Suttanipāta, v. 1076).

30 K traduit : « Cette délivrance n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur ni *entre* les deux *(nobhayam antareṇa)* » ; le tibétain et H comprennent : « ni à l'intérieur ni à l'extérieur ni *sans* les deux ». En sanskrit le mot *antareṇa* « entre, sans » permet les deux interprétations. Mais H ajoute encore : « elle se trouve au centre ». Cette addition me paraît une interpolation Vijñānavādin, car dans la perspective du Vimalakīrti la délivrance, qui ne peut être obtenue, ne se trouve nulle part.

Parce que l'identité de tous les dharma *(sarvadharmasamatā)* constitue la sainte délivrance *(āryavimukti)*.

Parce que la délivrance et tous les dharma sont, par nature, identiques *(svabhāvasama)*.

Śārip. — Mais n'est-ce pas la destruction de l'amour *(rāga)*, de la haine *(dveṣa)* et de la sottise *(moha)* qui constitue la délivrance ?

Devī. — C'est pour les égarés *(abhimānika)* que le Buddha a dit : « La destruction de l'amour, de la haine et de la sottise, voilà ce qu'on appelle délivrance » *(rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo ayaṃ vuccati bhikkhave muttiḥ)* [31]. Mais pour ceux qui ne sont point égarés *(anabhimānika)* il a dit que l'amour, la haine et la sottise sont par eux-mêmes *(svabhāvena)* délivrance.

[*Sagesse et éloquence.*]

10. Alors le vénérable Śāriputra dit à la devī : C'est bien, c'est bien *(sādhu)*, ô déesse. Qu'avez-vous obtenu *(kiṃ prāpya)*, qu'avez-vous réalisé *(kiṃ sākṣātkṛtya)* pour posséder une telle sagesse *(evaṃrūpā prajñā)* et une telle éloquence *(evaṃrūpaṃ pratibhānaṃ)* ?

Devī. — C'est parce que je n'ai rien obtenu, rien réalisé que ma sagesse et mon éloquence sont telles. Ceux qui pensent avoir obtenu ou réalisé quelque chose sont des égarés *(abhimānika)* dans la religion bien prêchée *(svākhyātadharmavinaya)*.

[*Le triple Véhicule.*]

11. *Śārip.* — Déesse, appartenez-vous au Véhicule des Auditeurs *(śrāvakayānika)*, au Véhicule des Buddha solitaires *(pratyekabuddhayānika)* ou au Grand Véhicule *(mahāyānika)* ?

Devī. — Parce que je prêche *(deśayāmi)* le Véhicule des Auditeurs, je suis śrāvakayānika; parce que je suis passée par la porte de la production en dépendance à douze membres *(dvādaśāṅgapratītyasamutpādamukha)*, je suis pratyekabuddhayānika; parce que je n'abandonne jamais la grande compassion *(mahākaruṇā)*, je suis mahāyānika [32].

Śārip. — Dans quel des trois Véhicules avez-vous pris le départ *(saṃprasthita)* ?

Devī. — J'ai pris le départ dans les trois Véhicules à la fois.

Śārip. — En quelle intention cachée *(kiṃ saṃdhāya)* dites-vous cela ?

Devī. — Parce que je prêche toujours le Grand Véhicule pour que les autres l'entendent, je suis śrāvakayānika; parce que j'ai compris par moi-même *(svatas)* la vraie nature des dharma *(bhūtadharmatā)*, je suis pratyekabuddhayānika; parce que je n'abandonne jamais la grande bienveillance *(maitrī)* et la grande compassion *(karuṇā)*, je suis mahāyānika.

En outre, ô Śāriputra, parce que je convertis les êtres qui suivent le Véhicule des Auditeurs, je suis śrāvakayānika; parce que je convertis les êtres qui suivent le Véhicule des Buddha solitaires, je suis pratyekabuddhayānika; parce que je convertis les êtres qui suivent le Véhicule sans supérieur *(anuttarayāna)*, je suis mahāyānika.

31 Dicton canonique : cf. Saṃyutta, III, p. 26,*6*; 26,*28*; IV, p. 251,*19*; 261,*19*; 359,*11*; 360,*5*; 362,*7*.

32 Dans K, le § 11 est traduit de la façon suivante :

Śāriputra demande à la Devī : Lequel des trois Véhicules recherchez-vous ?

La Devī répond : Parce que je convertis les êtres par la loi des Śrāvaka, je suis Śrāvaka; parce que je convertis les êtres par la loi des causes *(nidānadharma)*, je suis Pratyekabuddha; parce que je convertis les êtres par la loi de la grande compassion *(mahākaruṇā)*, je suis mahāyānika. — Comme on le constate, K est proche du tibétain; H est beaucoup plus développé.

Le Vimalakīrti n'enseigne pas le Véhicule unique avec autant de netteté que d'autres mahāyānasūtra. Parmi ceux-ci nous citerons :

1. Prajñāpāramitāstotra de Rāhulabhadra (reproduit en tête de plusieurs manuscrits des Prajñā) :

Buddhaiḥ pratyekabuddhaiś ca śrāvakaiś ca nisevitā,
mārgas tvam eko mokṣasya, nāsty anya iti niścayaḥ.

« Tu es cultivée par les Buddha, les Pratyekabuddha et les Śrāvaka. Tu es l'unique chemin de la délivrance; il n'y en a point d'autre : c'est certain ».

2. Saddharmapuṇḍ., p. 40,*13-15* : *ekam evāhaṃ yānam ārabhya sattvānāṃ dharmaṃ deśayāmi yadidaṃ buddhayānam. na kiṃcid dvitīyaṃ vā tṛtīyaṃ vā yānaṃ saṃvidyate.*

« C'est pour un unique Véhicule seulement que je prêche la loi aux êtres. Il n'existe absolument ni deuxième ni troisième Véhicule ».

3. Ibid., p. 46,*11-14* :

Ekaṃ hi yānaṃ dvitiyaṃ na vidyate
tṛtiyaṃ hi naivāsti kadāci loke.
Anyatrupāyā puruṣottamānāṃ
yad yānanānātvupadarśayanti.
Bauddhasya jñānasya prakāśanārthaṃ
loke samutpadyati lokanāthaḥ.
Ekaṃ hi kāryaṃ dvitiyaṃ na vidyate
na hīnayānena nayanti buddhāḥ.

12. Révérend Śāriputra, de même que celui qui entre dans un bois de Campaka ne sent pas la (mauvaise) odeur de l'Eraṇḍa (ricin), mais sent seulement

Śāriputra, de même que l'homme, entré dans un bois de Campaka, sent seulement le parfum du Campaka et n'éprouve aucun plaisir à respirer les odeurs des autres essences, ainsi ceux qui habitent en cette maison sentent

« Il n'y a qu'un Véhicule, il n'en existe pas un second; il n'y en a pas non plus un troisième, quelque part que ce soit dans le monde, sauf le cas où, employant les moyens [dont ils disposent], les Meilleurs des hommes enseignent qu'il y a plusieurs Véhicules. C'est pour expliquer la science des Buddha que le Chef du monde naît dans le monde; les Buddha n'ont, en effet, qu'un seul but, et n'en ont pas un second; ils ne transportent pas [les hommes] dans un Véhicule misérable » (traduction E. Burnouf).

4. Sarvadharmavaipulyasaṃgraha, cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 95,*15* : *na mayā pṛthak kaścid dharmaḥ śrāvakayānasaṃprayuktaḥ pratyekabuddhayānasaṃprayukto mahāyānasaṃprayukto deśitaḥ. tat te mohapuruṣā imaṃ mama dharmaṃ nānākariṣyanti. idaṃ śrāvakāṇāṃ deśitam idaṃ pratyekabuddhānām idaṃ bodhisattvānām iti. sa nānātvasaṃjñayā saddharmaṃ pratikṣipati.*

« Jamais je n'ai prêché à part une loi relative au Véhicule des Śrāvaka, une loi relative au Véhicule des Pratyekabuddha, une loi relative au Grand Véhicule. Mais les sots apporteront de ces distinctions dans ma loi en disant : ceci a été prêché aux Śrāvaka, cela aux Pratyekabuddha et cela encore aux Bodhisattva. C'est en concevant de telles distinctions que l'on va à l'encontre de la bonne loi ».

5. Laṅkāvatāra, p. 135,*2-5* (cf. P. DEMIÉVILLE, *Concile de Lhasa*, p. 53, 132) :

yānānāṃ nāsti vai niṣṭhā yāvac cittaṃ pravartate,
citte tu vai parāvṛtte na yānaṃ na ca yāninaḥ.
yānavyavasthānaṃ naivāsti yānam ekaṃ vadāmy aham,
parikarṣaṇārthaṃ bālānāṃ yānabhedaṃ vadāmy aham.

« Rien, quant aux Véhicules, qui soit définitif, tant que l'esprit est en travail. Lorsque l'esprit s'est converti, plus de Véhicule ni de Véhiculé. La non-institution d'ancien Véhicule, voilà ce que j'appelle le Véhicule Unique. C'est afin d'entraîner les sots que je parle d'une multiplicité de Véhicules ».

Pour Vimalakīrti aussi, le Véhicule unique est l'absence de tout Véhicule. Sans doute, a-t-il prononcé, au ch. III, § 22, une violente attaque contre les Śrāvaka qu'il compare à des aveugles de naissance. Mais, au ch. VIII, § 5 et 30, il niera toute distinction entre pensée de Śrāvaka et pensée de Bodhisattva, entre bon et mauvais chemin de salut.

Prêcher la loi, enseigner un Véhicule, « c'est comme si un homme magique s'adressait à d'autres hommes magiques ». Quelle prédication pourrait-il y avoir sur quoi que ce soit? « Le mot prédicateur est une affirmation gratuite; le mot auditeur, lui aussi, est une affirmation gratuite. Là où il n'existe aucune affirmation gratuite, il n'y a personne pour prêcher, pour entendre ou pour comprendre » (III, § 7).

Au reste, « il n'y a personne qui ne soit déjà parinirvâné » (III, § 51); à quoi bon prêcher un quelconque Véhicule de salut?

le parfum *(gandha)* du Campaka (gingembre), ainsi, ceux qui habitent cette maison parfumée par les qualités des dharma de Buddha *(buddhadharmaguṇagandhopeta)* ne sentent pas l'odeur des Auditeurs *(śrāvaka)* ni celle des Pratyekabuddha.

seulement le parfum des qualités *(guṇa)* du Mahāyāna et n'apprécient nullement les odeurs des qualités des Śrāvaka ou des Pratyekabuddha. C'est que cette maison est toujours parfumée *(vāsita)* par les parfums exquis de tous les Buddha.

Révérend Śāriputra, les Śakra, Brahmā, Lokapāla, Deva, Nāga, Yakṣa, Gandharva, Asura, Garuḍa, Kiṃnara et Mahoraga, qui habitent en cette maison, entendent la loi de la bouche de ce saint homme *(satpuruṣa)* et, à cause du parfum des qualités de Buddha *(buddhaguṇagandha)*, s'empressent de produire la pensée de l'illumination *(bodhicitta)*.

Śāriputra, les Śakra, Brahmā, *Cāturmahārājika deva*, Nāga, Yakṣa, Asura et, d'une manière générale, tous les Manuṣya et Amanuṣya qui entrent en cette maison rencontrent ce saint homme, le servent *(satkurvanti)*, le vénèrent *(gurukurvanti)*, l'honorent *(pūjayanti)* et entendent la grande loi : tous produisent la pensée de la grande illumination *(mahābodhicitta)* et ressortent de cette maison avec le parfum exquis de toutes les qualités des Buddha.

Révérend Śāriputra, moi qui suis en cette maison depuis douze ans, j'y ai seulement entendu des propos *(kathā)* concernant la grande bienveillance *(mahāmaitrī)*, la grande compassion *(mahākaruṇā)* et les inconcevables attributs des Buddha *(acintyabuddhadharma)*; je n'en ai entendu aucun concernant les Śrāvaka et les Pratyekabuddha.

Śāriputra, il y a douze ans que j'habite cette maison : jamais je n'ai entendu de propos concernant les Śrāvaka et les Pratyekabuddha; j'y ai seulement entendu des propos concernant le Grand Véhicule, les pratiques *(caryā)* des Bodhisattva, la grande bienveillance, la grande compassion et les inconcevables attributs des Buddha.

[*Les huit merveilles de la maison de Vimalakīrti.*]

13. Révérend Śāriputra, dans cette maison, se manifestent continuellement *(satatasamitam)* huit choses merveilleuses et extraordinaires *(āścaryādbhutadharma)* : Quelles sont ces huit?

1. A cause de l'éclat couleur d'or *(suvarṇavarṇaprabhā)* qui y brille continuellement *(satatasamitam)*, il n'y a plus de différence entre la nuit *(rātri)* et le jour *(divasa)*; et on ne dirait pas que la lune *(candra)* et le soleil *(sūrya)* éclairent cette maison : telle est la première merveille *(āścaryādbhutadharma)*.

2. *Punar aparaṃ bhadanta Śāriputra ye praviśantīdaṃ gṛhaṃ teṣāṃ samanantarapraviṣṭānāṃ sarvakleśā na bādhante 'yaṃ dvitīya āścaryādbhuto dharmaḥ* [33].

En outre, Révérend Śāriputra, tous les êtres — humains *(manuṣya)* ou non-humains *(amanuṣya)* — qui pénètrent en cette maison n'y sont pas plus tôt entrés qu'aucune passion ne les tourmente plus : telle est la deuxième chose merveilleuse et extraordinaire.

3. En outre, Révérend Śāriputra, cette maison n'est jamais désertée par Śakra, Brahmā, les Lokapāla, ni par les Bodhisattva provenant des autres champs de Buddha *(anyabuddhakṣetrasaṃnipatita)* : telle est la troisième merveille

4. En outre, Révérend Śāriputra, cette maison n'est jamais privée des sons de la loi *(dharmaśabda)* ni de propos concernant les six perfections *(ṣaṭpāramitāsaṃprayuktakathā)* ni de propos concernant la roue de la loi sans recul *(avaivartikadharmacakrasaṃprayuktakathā)* : telle est la quatrième merveille.

5. En outre, Révérend Śāriputra, dans cette maison, on entend toujours les tambours *(dundubhi)*, les chants *(saṃgīta)* et la musique *(vādya)* des dieux et des hommes *(devamanuṣya)*, et de ces tambours s'échappent en tout temps *(sarvakāle)* les innombrables centaines de milliers de sons de la loi des Buddha *(buddhadharmaśabda)* : telle est la cinquième merveille.

6. En outre, Révérend Śāriputra, en cette maison, se trouvent toujours les quatre grands trésors inépuisables *(akṣayamahānidhāna)*, remplis de tous les joyaux *(sarvaratnaparipūrṇa)* [34]. Leur puissance

33 Extrait du texte original, cité par Śikṣāsamuccaya, p. 269,*11-12*.

34 Référence aux quatre grands trésors *(mahānidhi, mahānidhāna)* dont parle la tradition bouddhique. Ils portent les noms de leurs gardiens, les *catvāro mahārājāś caturmahānidhiṣṭhāḥ* (Divyāvadāna, p. 61,*1-2*) ou *catvāro nidhānādhipatayo nāgarājāno* (Mahāvastu, III, p. 383,*20*). Selon la plupart des sources, ils apparaîtront à l'avènement de Maitreya comme buddha. Selon d'autres (nº 4 et 5 ci-dessous), ils existent déjà et sont exploités par les indigènes, tous les sept ans, le 7e jour du 7e mois :

1. Une stance indique leur localisation :

est telle que tous les êtres, pauvres *(daridra)*, malheureux *(dīna)* et misérables *(kṛpaṇa)* qui viennent les prendre sont tous comblés sans que ces trésors soient jamais épuisés : telle est la sixième merveille.

7. En outre, Révérend Śāriputra, en cette maison, les tathāgata Śākyamuni, Amitābha, Akṣobhya, Ratnaśrī, Ratnārcis, Ratnacandra, Ratnavyūha, Duṣprasaha, Sarvārthasiddha, Ratnabahula, Siṃha-

Piṅgalaś ca Kaliṅgeṣu, Mithilāyāṃ ca Pāṇḍukaḥ,
Elāpatraś ca Gāndhāre, Śaṅkho Vārāṇasīpure.

Cf. Divyāvadāna, p. 61,*3-4*; Vin. des Mūlasarv., T 1448, k. 6, p. 25 *a* 12-15; Maitreyavyākaraṇa, T 455, p. 426 *c* 1-4.

2. Comme *sub* 1, avec cette différence que Piṅgala est localisé au Surāṣṭra : cf. Ekottara, T 125, k. 44, p. 788 *a* 14-18; k. 49, p. 818 *c* 6-18; 819 *a* 16-17; Maitreyavyākaraṇa, T 453, p. 421 *b* 19-22; T 454, p. 424 *a* 26-28; T 456, p. 430 *a* 10-13.

3. Comme *sub* 1, avec cette différence que Pāṇḍuka est localisé à Bcom-brlag = Mathurā : cf. la version tibétaine du Maitreyavyākaraṇa, éd. S. LÉVI, *Mélanges Linossier*, II, p. 384, v. 24; éd. N. DUTT, *Gilgit Manuscripts*, IV, p. 194,*13-16*.

4. Comme *sub* 1, avec cette différence que Pāṇḍuka est localisé à Vidiśā : cf. Upāsakaśīlasūtra, T 1488, k. 5, p. 1063 *a*.

5. Comme *sub* 1, avec cette différence qu'Elāpatra est localisé à Takṣaśilā : cf. Mahāvastu, III, p. 383,*18-19* : *catvāro mahānidhayo : Saṃkho Vārāṇasyāṃ, Mithilāyāṃ Padumo, Kaliṅgeṣu Piṃgalo, Takṣaśilāyāṃ Elapattro.*

6. Elāpatra dans la région du Nord, à la ville de Takṣaśilā; Pāṇḍuka au pays des Kaliṅga, à la ville de Mithilā; Piṅgala au pays de Vidiśā, à la ville de Surāṣṭra; Śaṅkha au pays de Kāśī, à la ville de Vārāṇasī : cf. Sūtra de la conversion des sept fils par Anāthapiṇḍada, T 140, p. 862 *b*.

7. Trésor de l'or au Gandhāra, gardé par le nāga Elāpatra; trésor de l'argent gardé par le nāga Pāṇḍuka; trésor des *maṇi* au Surāṣṭra, gardé par le nāga Piṅgala; trésor du *vaiḍūrya* à Vārāṇasī : cf. Maitreyavyākaraṇa, T 457, p. 434 *c*.

8. Simple mention des quatre trésors dans le *Pūrvāparāntasūtra* du Madhyama, T 26, k. 14, p. 513 *a* 15.

9. Dans le Si yu ki, T 2087, k. 3, p. 884 *c* 8-11, Hiuan tsang signale, dans la région de Takṣaśilā, à une trentaine de lis au sud-est de l'étang du dragon Elāpatra, un stūpa d'Aśoka, haut de cent pieds. Ce stūpa marquait l'endroit où l'un des quatre grands trésors doit surgir spontanément lorsque Maitreya deviendra buddha. Les archéologues identifient ce stūpa avec les ruines dominant l'actuel Baotī Piṇḍ : cf. Sir John MARSHALL, *Taxila*, I, Cambridge, 1951, p. 348.

Sans doute ces trésors n'existent-ils que dans l'imagination des Indiens. En revanche les Chinois instituèrent des cours du « Trésor inépuisable » : cf. ci-dessous, VII, § 6, stance 34.

kīrti, Siṃhasvara[35] et les innombrables Tathāgata des dix régions *(daśadiktathāgata)* accourent tous en temps voulu au premier souhait de ce saint homme *(tasya satpuruṣasya sahacittamātreṇa)* et viennent prêcher l'introduction à la loi *(dharmamukhapraveśa)* intitulée *Tathāgataguhyaka*[36]; après l'avoir prêchée, ils s'en retournent *(nivartante)* : telle est la septième merveille.

8. En outre, Révérend Śāriputra, en cette maison, apparaissent toutes les splendeurs des demeures des dieux *(devabhavanavyūha)* et toutes les splendeurs des champs de Buddha *(buddhakṣetravyūha)* : telle est la huitième merveille.

Telles sont, ô Révérend Śāriputra, les huit merveilles extraordinaires qui se manifestent en cette maison. Qui donc, après avoir vu des choses aussi inconcevables *(acintyadharma)*, approuverait encore les doctrines des Śrāvaka et des Pratyekabuddha?

[*Équivalence et miracle des sexes.*]

14. *Śārip.* — Devī, pourquoi ne changes-tu pas *(na pariṇamasi)* ta nature féminine *(strībhava)*[37]?

35 Dans l'énumération de ces Tathāgata, je suis ici l'ordre adopté par la version tibétaine. Śākyamuni, Amitābha et Akṣobhya sont bien connus. Ratnaśrī est mentionné dans le Bhadrakalpikasūtra, tr. F. WELLER, *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa*, Leipzig, 1928, nº 703; Sukhāvatīvyūha, p. 14,*15*; Śikṣāsamuccaya, p. 169,*8*. — Ratnārcis figure dans WELLER, nº 362; Lalitavistara, p. 291,*6*; Śatasāh., p. 34,*12*; Śikṣāsamuccaya, p. 169,7. — Ratnacandra apparaît dans WELLER, nº 273, 293; Sukhāvatīvyūha, p. 14,*8*; Śikṣāsamuccaya, p. 169,*9*. — Ratnavyūha est mentionné dans WELLER, nº 500. — Duṣprasaha apparaît dans Mahāvastu, III, p. 342,*3* et sq.; Sukhāvatīvyūha, p. 142,*1*; Mañjuśrīmūlakalpa, p. 64,*1*; 130,*3*. — Siṃhasvara figure dans WELLER, nº 841.

36 En tibétain, *de bźin gśegs paḥi gsaṅ ba źes bya baḥi chos kyi sgo* : « L'exposition de la loi *(dharmamukha)* intitulée Tathāgataguhyaka ». — Dans Tk (p. 529 *a* 9-10) *Fo hing wou pou yue yi* 佛行無不悦懌. — Dans K (p. 548 *b* 17) *Fo pi yao fa tsang* 佛祕要法藏. — Dans H (p. 574 *b* 13) *Jou lai pi yao fa men* 如來祕要法門.

Il s'agit manifestement du Tathāgatācintyaguhyanirdeśa auquel il a déjà été fait allusion ci-dessus, mais sans le citer nommément (cf. IV, § 1, note 3).

37 Le sexe masculin *(puruṣendriya)* et le sexe féminin *(strīndriya)* figurent parmi les vingt-deux organes énumérés dans les Sūtra (cf. Vibhaṅga, p. 122,*3-4*; Vibhāṣā, T 1545, k. 142, p. 728 *c* 7; Kośa, I, p. 101; Kośavyākhyā, p. 90,*32*). Leur réalité n'est pas mise en doute; bien au contraire, le sexe féminin est un objet d'exécration pour les moines bouddhistes, et les textes anciens sont remplis d'attaques contre les femmes (cf. Dīgha, II, p. 141;

Devī. — Depuis les douze ans que j'habite cette maison, j'ai recherché la nature féminine, mais sans jamais l'obtenir. Comment donc pourrais-je la changer? Révérend Śāriputra, si un habile maître de magie *(dakṣo māyākāraḥ)* créait par métamorphose *(nirmimīte)* une femme magique *(māyāstrī)*, pourrais-tu raisonnablement lui demander pourquoi elle ne change pas sa nature féminine?

Śārip. — Non certes, ô Devī, toute création magique étant irréelle *(aparinispanna)*, comment pourrait-elle être changée?

Saṃyutta, IV, p. 238-251; Aṅguttara, I, p. 1; II, p. 82-83; III, p. 68; IV, p. 196-197).

Les deux Véhicules sont d'accord pour admettre qu'aucune femme ne peut devenir ni Buddha, ni roi Cakravartin, ni Śakra, ni Māra, ni Brahmā : cf. Aṅguttara, I, p. 28,*9-19*; Majjhima, III, p. 65,*24* - 66,*9*; Vibhaṅga, p. 336,*33* - 337,*2*; Saddharmapuṇḍ., p. 264,*11*.

Mais il y a possibilité d'une « révolution du support par la mutation des organes féminins ou masculins » *(āśrayaparivṛttiḥ strīpuruṣavyañjanaparivartanāt* : cf. Sūtrālaṃkāra, p. 55,*5*). Et le folklore bouddhique cite des cas de changements de sexe : Vibhāṣā, T 1545, k. 114, p. 593 *a* (l'eunuque de Kaniṣka et les taureaux); Divyāvadāna, p. 473,*14* (histoire de Rūpavatī qui perdit ses deux seins); Commentaire du Dhammapada, I, p. 325-332 (histoire de Soreyya, père de deux enfants et mère de deux enfants). Voir encore E. CHAVANNES, *Cinq cents contes*, I, p. 265, 402. Ces changements de sexe posent des questions disciplinaires qui sont abordées dans le Kośa, IV, p. 45, 94, 213.

Dans les mahāyānasūtra, il arrive souvent que des femmes se transforment en Bodhisattva mâles : selon la formule consacrée « leurs organes féminins disparaissent, et les organes masculins apparaissent » *(strīndriyam antarhitaṃ puruṣendriyaṃ ca prādurbhūtam)*. Ce fut le cas notamment de la fille de Sāgara, roi des serpents, dans le Saddharmapuṇḍ., p. 265,*5-6*, des cinq cents filles de Māra dans le Mahāsaṃnipāta, p. 43,*1-2*, et des mille femmes du roi Ajitasena, dans l'Ajitasenavyākaraṇa, publié par N. DUTT, *Gilgit Manuscripts*, I, p. 131,*3*.

Aussi est-il tout naturel que Śāriputra invite ici la devī à changer sa nature féminine. Mais celle-ci, poussant à l'extrême la théorie de l'irréalité de tous les dharma, s'y refuse catégoriquement. Par un jeu de magie plutôt burlesque elle prouve à Śāriputra que les caractères sexuels ne sont « ni faits ni changés » et qu'il n'est pas question de les modifier.

Ajoutons que dans le système Yogācāra, l'expression *āśrayaparāvṛtti* a pris un sens philosophique et désigne la révolution du support [de la pensée et des mentaux], c'est-à-dire des six *āyatana* internes qui sont les constitutifs primaires de l'être *(maulasattvadravya)* et, comme qui dirait, la personnalité. Cette *āśrayaparāvṛtti* est bien définie dans la Bodh. bhūmi, p. 367-370. Autres références dans Saṃgraha, p. 79, 261, 16* et 48*.

Devī. — De même, Révérend Śāriputra, tous les dharma sont irréels *(apariniṣpanna)* et d'une nature créée par magie *(māyānirmitasvabhāva)*, et tu songerais à leur demander de changer de nature féminine ?

De même, la nature propre *(svabhāva)* et les caractères *(lakṣaṇa)* des dharma sont irréels *(apariniṣpanna)*, pareils à une création magique *(māyānirmāṇa)*. Comment peux-tu leur demander s'ils ne changent pas de nature féminine ?

15. Alors la devī déploya une telle action surnaturelle *(evaṃrūpam adhiṣṭhānam adhitiṣṭhati sma)* que Śāriputra l'Ancien *(sthavira)* apparut en tout point semblable à la devī et qu'elle-même apparut en tout point semblable à Śāriputra l'Ancien.

Alors la devī changée en Śāriputra demanda à Śāriputra changé en déesse : Pourquoi donc, ô Révérend, ne changes-tu pas ta nature féminine *(strībhava)* ?

Śāriputra changé en déesse répondit : Je ne sais ni comment j'ai perdu la forme masculine *(puruṣarūpa)*, ni comment j'ai acquis un corps féminin *(strīkāya)*.

La devī reprit :

Si, ô Sthavira, tu étais capable de changer de forme féminine *(strīrūpa)*, alors toutes les femmes pourraient changer de nature féminine *(strībhava)*. De même que, ô Sthavira, tu apparais femme, ainsi aussi toutes les femmes apparaissent sous forme de femme *(strīrūpa)*, mais c'est sans être femmes qu'elles apparaissent sous forme de femmes.

Si, ô Révérend, tu pouvais changer ton corps de femme *(strīkāya)*, alors tous les corps féminins pourraient, eux aussi, être changés. Ainsi, ô Śāriputra, de même que, sans être vraiment femme, tu manifestes un corps de femme, ainsi aussi toutes les femmes, tout en manifestant des corps de femmes, ne sont pas vraiment des femmes.

C'est en cette intention cachée *(tat saṃdhāya)* que le Bienheureux a dit : Les dharma ne sont ni mâles ni femelles.

Alors la devī interrompit son opération miraculeuse *(adhiṣṭhānaṃ tyaktvā)*, et le Vénérable Śāriputra retrouva sa forme antérieure.

Alors la devī, ayant dit ces mots, retira sa force miraculeuse *(ṛddhibalaṃ pratisaṃharate sma)*, et chacun reprit sa forme antérieure.

La devī dit alors à Śāriputra : Révérend Śāriputra, où *(kva)* est donc ta forme féminine *(strīrūpa)* ?

Śārip. — Ma forme féminine, n'est ni faite *(kṛta)* ni changée *(vikṛta)*.

Devī. — Bien, bien *(sādhu sādhu)*, ô Révérend : de la même manière, les dharma, tous tant qu'ils sont, ne sont ni faits ni changés. Dire qu'ils ne sont ni faits ni changés, c'est là parole de Buddha *(buddhavacana)*.

[*L'inaccessible illumination et l'impossible renaissance.*]

16. *Śārip.* — Devī, lorsque tu quitteras ce monde, où renaîtras-tu *(itaś cyutvā kvotpatsyase)* ?

Devī. — Je renaîtrai là où renaissent les créations magiques *(nirmāṇa)* du Tathāgata.

Śārip. — Mais les créations magiques du Tathāgata ne meurent pas et ne renaissent pas *(na cyavante notpadyante)*. Comment peux-tu dire que tu iras là où elles renaissent ?

Devī. — Il en est de même pour tous les dharma et pour tous les êtres *(sattva)* : ils ne meurent pas et ne renaissent pas. Comment me demandes-tu où je renaîtrai ?

Śārip. — Devī, dans combien de temps arriveras-tu à la suprême et parfaite illumination *(kiyacciraṃ tvam anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhāv abhisaṃbhotsyase)* ?

Devī. — Lorsque toi-même, ô Sthavira, tu redeviendras un profane *(pṛthagjana)* avec tous les attributs d'un profane, alors moi-même j'arriverai à la suprême et parfaite illumination.

Śārip. — Devī, il est impossible et cela ne peut arriver *(asthānam etad anavakāśo yat ...)* que je redevienne un profane avec tous les attributs d'un profane.

Devī. — De même, Révérend Śāriputra, il est impossible et cela ne peut arriver que j'atteigne jamais la suprême et parfaite illumination. Pourquoi ? Parce que la suprême illumination *(abhisaṃbodhi)* repose sur une non-base *(apratiṣṭhānapratiṣṭhita)*. En conséquence, en l'absence de toute base, qui arriverait à la suprême et parfaite illumination ?

Śārip. — Cependant le Tathāgata a dit : « Des Tathāgata aussi nombreux que les sables du Gange *(gaṅgānadīvālukopama)* arrivent, sont arrivés et arriveront à la suprême et parfaite illumination ».

Devī. — Révérend Śāriputra, les mots « Buddha passés *(atīta)*, futurs *(anāgata)* et présents *(pratyutpanna)* » sont des expressions

conventionnelles *(sāṃketikādhivacana)* faites de phonèmes *(vyañjana)* et de nombres *(saṃkhyā)*. Les Buddha ne sont ni passés, ni futurs, ni présents, et leur Bodhi transcende les trois temps *(tryadhvasamatikrānta)*. Dis-moi, ô Sthavira, as-tu déjà obtenu l'état de sainteté *(arhattva)*?

Śārip. — Je l'ai obtenu parce qu'il n'y avait rien à obtenir *(āpraptihetoḥ prāptam arhattvam)*?

Devī. — Il en va de même pour la Bodhi: on la réalise parce qu'il n'y a rien à réaliser *(anabhisaṃbodhanahetor abhisaṃbuddhā bodhiḥ)*.

17. Alors le licchavi Vimalakīrti dit au vénérable *(āyuṣmant)* Śāriputra l'Ancien *(sthavira)* : Cette devī a déjà servi *(paryupās-)* quatre-vingt-douze centaines de milliers de *koṭinayuta* de Buddha; elle joue avec les pénétrations et les savoirs *(abhijñājñānavikrīḍita)*; elle remplit les vœux relatifs au savoir et à la sagesse *(paripūrṇajñānaprajñāpraṇidhāna)*; elle a acquis la conviction relative aux dharma qui ne naissent pas *(anutpattikadharmakṣānti)*; elle est assurée de ne jamais reculer *(avivartana)* sur la voie de la suprême et parfaite illumination. Par la force de ses vœux *(praṇidhānavaśena)* elle se trouve, conformément à ses désirs *(yathākāmam)*, là où il se doit pour faire mûrir tous les êtres *(sattvaparipācanārtham)*.

CHAPITRE VII

LA FAMILLE DU TATHĀGATA

[*Les déviations du Bodhisattva.*]

1. Alors Mañjuśrī prince héritier *(kumārabhūta)* dit au licchavi Vimalakīrti : Fils de famille *(kulaputra)*, comment le Bodhisattva suit-il sa voie *(gatiṃ gacchati)* dans les dharma du Buddha?

Vimalikīrti répondit : Mañjuśrī, c'est en suivant la déviation *(agatiṃ gacchan)* [1] que le Bodhisattva suit sa voie dans les dharma du Buddha.

Mañjuśrī reprit : Comment le Bodhisattva suit-il la déviation?

Vimalakīrti répondit : Le Bodhisattva commet les cinq péchés à rétribution immédiate *(ānantarya)* [2], mais il est exempt de méchanceté *(vyāpāda)*, de nuisance *(vihiṃsā)* et de haine *(pradveṣa)*.

Il va dans la destinée des damnés *(narakagati)*, mais il est exempt de toutes les poussières des passions *(kleśarajas)*. — Il va dans la destinée des animaux *(tiryagyonigati)*, mais il échappe aux ténèbres *(tamas)* et à l'ignorance *(avidyā)*. — Il va dans la destinée des Asura [3], mais il est libre d'orgueil *(māna)*, de présomption *(mada)* et de morgue *(garva)*. — Il va dans le monde du dieu de la mort *(yamaloka)*, mais il accumule tous les équipements en mérite et en savoir *(puṇyajñānasaṃbhāra)*.

[1] Selon le génie de la langue sanskrite, *agati* ne signifie pas absence de marche, station, mais « une marche qui n'en est pas une », une « fausse marche ». De même *avidyā* ne signifie pas absence de science, mais fausse science. Le Bodhisattva, par opportunisme, adopte tous les états de vie et y conforme sa conduite. Si répréhensible que celle-ci paraisse, elle est purifiée par les bonnes intentions et l'altruisme du Bodhisattva. Voir ci-dessus Introduction, p. 35-37; II, § 3-6; III, § 3; 16-18; IV, § 20; X, § 19; Bodh. bhūmi, p. 165-166; Saṃgraha, p. 212-217.

[2] Ci-dessus, III, § 16, note 33.

[3] Comme beaucoup de mahāyānasūtra, le Vimalakīrti admet une destinée d'Asura (cf. NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 613 en note).

Il va dans les destinées immobiles et immatérielles (*acalārūpigati*), mais il n'assume pas (*na samādāpayati*) ces destinées [4].

Il va dans les recueillements immatériels (*ārūpyasamāpatti*), mais sans aimer y aller.

Il suit la voie de l'amour (*rāga*), mais il est détaché (*vītarāga*) des plaisirs de l'amour (*kāmabhoga*). — Il suit la voie de la haine (*dveṣa*), mais il n'a ni haine (*dveṣa*) ni aversion (*pratigha*) pour personne.

Il suit la voie de l'erreur (*moha*), mais il possède en toutes choses la clairvoyance de la sagesse (*prajñānidhyapti*) [5].

Il suit la voie de l'erreur, mais il échappe en toutes choses aux ténèbres (*tamas*) et à l'ignorance (*avidyā*) parce qu'il s'est discipliné (*dānta*) lui-même à la lumière du savoir (*jñāna*) et de la sagesse (*prajñā*).

Il suit la voie de l'avarice (*mātsarya*), mais sans souci pour son corps ou sa vie (*kāyajīvitānapekṣam*), il abandonne (*parityajati*) ses biens internes et externes (*adhyātmabahirdhāvastu*). — Il suit la voie de l'immoralité (*dauḥśīlya*), mais, voyant les dangers que comporte la plus petite faute (*kiṃcitke 'vadye bhayadarśī*), il s'établit dans les strictes observances (*dhutaguṇa*) et l'austérité complète (*sarvasaṃlekha*) et se contente de peu (*alpecchatāsaṃtuṣṭa*). — Il suit la voie de la méchanceté (*vyāpāda*) et de l'aversion (*pratigha*), mais il est absolument sans méchanceté (*vyāpāda*) et fermement établi en bienveillance (*maitrī*) et en compassion (*karuṇā*). — Il suit la voie de la paresse (*kausīdya*), mais il s'adonne sans cesse à l'énergie (*satatasamitaṃ vīryābhiyukta*) et s'efforce de rechercher toutes les racines de bien (*sarvakuśalamūlaparyeṣaṇābhiyukta*). — Il suit la voie de la dissipation (*vikṣiptendriya*), mais il est toujours silencieux, naturellement recueilli (*samāpanna*) et ferme dans son extase (*amoghadhyāna*). — Il suit la voie de la fausse sagesse (*dauṣprajñā*), mais il a atteint la perfection de la sagesse (*prajñāpāramitā*) et il est versé dans tous les traités mondains et supramondains (*laukikalokottaraśāstrakuśala*) [6].

Il suit la voie de l'hypocrisie (*dambha*) et de la vantardise

Il suit la voie de la dissimulation (*śāṭhya*), mais il dispose de l'habileté

[4] Ces cinq points concernent les six destinées (*gati*).

[5] Ces trois points concernent le triple poison (*triviṣa*) : amour, haine et erreur.

[6] Ces six points concernent les vices opposés aux six *pāramitā*, avarice, etc. Cf. Pañcaviṃśati, p. 29,*14-18*.

(*lapanā*), mais il excelle en arrière-pensées (*abhisaṃdhikuśala*) [7] et dans l'exercice des moyens salvifiques (*upāyakauśalyacaryāniryāta*). — Il enseigne la voie de l'orgueil (*māna*), mais il est pour le monde entier un pont (*setu*) et une palissade (*vedikā*).

en moyens salvifiques (*upāyakauśalya*). — Il suit la voie des arrière-pensées (*abhisaṃdhi*), des subterfuges (*upāya*) et de l'orgueil (*mānastambha*), mais c'est pour poser la poutre maîtresse du pont du salut (*paritrāṇasetu*).

Il suit la voie de toutes les passions (*kleśa*) du monde, mais il est absolument sans souillure (*atyantam asaṃkliṣṭaḥ*) et naturellement pur (*svabhāvena pariśuddhaḥ*).

Il suit la voie de Māra, mais, en ce qui concerne tous les dharma de Buddha, il les comprend et les connaît par attestation personnelle et ne dépend pas d'autrui (*aparapraṇeya*). — Il suit la voie des Auditeurs (*śrāvaka*), mais il fait entendre (*śrāvayati*) aux êtres une loi (*dharma*) qu'ils n'avaient encore jamais entendue (*aśrutapūrva*). — Il suit la voie des Buddha individuels (*pratyekabuddha*), mais pour faire mûrir les êtres (*sattvaparipācanārtham*), il dispose de la grande bienveillance (*mahāmaitrī*) et de la grande compassion (*mahākaruṇā*). — Il suit la voie des pauvres (*daridra*), mais il tient dans sa précieuse main (*ratnapāṇi*) des richesses inépuisables (*akṣayabhoga*). — Il suit la voie des estropiés (*vikalendriya*), mais il est beau (*abhirūpa*) et décoré des marques primaires et secondaires (*lakṣaṇānuvyañjanaiḥ svalaṃkṛtaḥ*). — Il suit la voie des gens de basse classe (*nīcakulodgata*), mais en accumulant les équipements en mérite et en savoir (*puṇyajñānasaṃbhāra*), il agrandit la noble lignée des Tathāgata (*tathāgatavaṃśa*). — Il suit la voie de gens faibles (*durbala*), laids (*durvarṇa*) et misérables (*dīna*), mais il est beau à voir (*darśanīya*) et possède un corps pareil à celui de Nārāyaṇa [8].

Devant tous les êtres, il manifeste le comportement d'un homme malade (*glāna*) et souffrant

Il se manifeste parmi les vieillards (*jīrṇa*) ou les malades (*glāna*), mais il a absolument supprimé la racine (*mūla*) de la vieillesse (*jarā*) et de la

[7] Sur les quatre *abhisaṃdhi*, voir Sūtrālaṃkāra, p. 82,*13-18*; Saṃgraha, p. 131-132; Abhidharmasamuccaya, p. 85,*1-2*.

[8] Nārāyaṇa dispose dans son corps, ou dans chacune de ses articulations, d'une force constituant le septième terme d'une série qui commence par l'éléphant et dont chaque terme vaut dix fois le précédent; elle consiste en tangible : cf. Vibhāṣā, T 1545, k. 30, p. 155 *a* 8; Kośa, VII, p. 72-74.

(asukha)[9], mais il a dépassé et supprimé la peur de la mort *(maraṇabhaya)*.

maladie *(vyādhi)* et dépassé la peur de la mort *(maraṇabhayasamatikrānta)*.

Il suit la voie des riches *(bhogin)*, mais il est sans cupidité *(anveṣaṇa)* et il médite souvent la notion d'impermanence *(anityatāsaṃjñāpratyavekṣābahula)*. — Il organise de nombreux bals de harem *(antaḥpuranṛtya)*, mais il cultive l'isolement *(viveka)* et a triomphé de la boue des désirs *(kāmapaṅka)*.

Il suit la voie des éléments *(dhātu)* et des bases de la connaissance *(āyatana)*, mais il détient les formules *(dhāraṇīpratilabdha)*[10] et il dispose d'une éloquence multiple *(nānāpratibhānālaṃkṛta)*.

Il suit la voie des muets *(mūka)*, mais il dispose d'une éloquence multiple *(nānāpratibhānālaṃkṛta)*, il détient les formules *(dhāraṇīpratilabdha)* et il n'y a chez lui ni perte de mémoire ni perte de souvenir *(nāsti smṛtiprajñayor hāniḥ)*.

Il suit la voie des hérétiques *(tīrthika)*, mais sans être lui-même un hérétique[11].

Il suit la voie des hérétiques *(tīrthika)*, mais il sauve tout le monde par le droit chemin.

Il suit les destinées du monde entier *(sarvalokagati)*, mais échappe à toutes les destinées *(sarvagatibhyaḥ pratyudāvṛttaḥ)*. — Il suit la voie du Nirvāṇa, mais n'abandonne pas *(na parityajati)* le cours du Saṃsāra *(saṃsāraprabandha)*.

Il semble obtenir l'illumination *(saṃbodhi)*, faire tourner la grande roue de la loi *(dharmacakra)* et entrer en Nirvāṇa, mais il exerce sa fonction de Bodhisattva *(bodhisattvacaryā)* continuellement et sans interruption[12].

Mañjuśrī, c'est en suivant ces déviations *(agatiṃ gacchan)* que

9 Cf. II, § 7, note 19; VII, § 6, stance 18.

10 En tibétain, *khams daṅ skye mched kyi ḥgro bar ḥgro yaṅ gzuṅs thob ciṅ* ... Mais le rapport m'échappe entre la voie des *dhātu* et des *āyatana* d'une part, et les *dhāraṇī* d'autre part. La leçon de H est, elle, parfaitement intelligible. Elle est d'ailleurs confirmée par K : « Il se manifeste parmi les imbéciles, mais il est doué d'éloquence *(pratibhāna)*, et ses *dhāraṇī* sont infaillibles ».

11 Ainsi, dans le Ratnakāraṇḍavyūha (T 461, k. 2, p. 461 *c* 8-9; T 462, k. 2, p. 475 c 8-9), Mañjuśrī crée par métamorphose cinq cents tīrthika, se met à leur tête et entre dans une communauté de Nirgrantha dirigée par Satyaka Nirgranthaputra.

12 Cet alinéa manque dans Tk et K. — On lit dans le Mañjuśrīparinirvāṇasūtra (T 463, p. 480 *c* 18) que, par la force du Śūraṃgamasamādhi, le Bodhisattva manifeste au choix, dans les dix régions, naissance *(jāti)*, sortie du monde *(naiṣkramya)*, Nirvāṇa, Parinirvāṇa et partage des reliques : tout cela pour le bien des êtres.

le Bodhisattva suit sa voie *(gatiṃ gacchati)* dans les dharma de Buddha.

[*La famille du Tathāgata*[13].]

2. Alors le licchavi Vimalakīrti dit à Mañjuśrī prince héritier *(kumārabhūta)* : Mañjuśrī, qu'est-ce que la famille du Tathāgata *(tathāgatagotra)* ? Je voudrais que tu me le dises en résumé *(saṃkṣepeṇa)*.

Mañjuśrī répondit : Fils de famille *(kulaputra)*, la famille du Tathāgata, c'est la famille de l'accumulation des choses périssantes *(satkāya)*, la famille de l'ignorance *(avidyā)* et de la soif d'existence *(bhavatṛṣṇā)*, la famille de l'amour *(rāga)*, de la haine *(dveṣa)* et de l'erreur *(moha)*, la famille des quatre méprises *(viparyāsa)*[14], la famille des cinq obstacles *(nīvaraṇa)*[15], la famille des six bases de la connaissance *(āyatana)*, la famille des sept demeures de la pensée *(vijñānasthiti)*[16], la famille des huit mauvais chemins *(mithyātva)*[17], la famille des neuf causes d'irritation *(āghātavastu)*[18] et la famille des dix mauvais chemins de l'acte *(akuśalakarmapatha)*[19] : telle est, fils de famille, la famille du Tathāgata. En résumé *(saṃkṣepeṇa)*, ô fils de famille, la famille du Tathāgata, c'est la famille des soixante-deux espèces de vues fausses *(dṛṣṭigata)*, de toutes les passions *(kleśa)* et de tous les mauvais dharma *(pāpākuśaladharma)*.

3. *Vim.* — Mañjuśrī, en quelle intention cachée *(kiṃ saṃdhāya)*, dis-tu cela ?

Mañj. — Fils de famille, celui qui, voyant l'inconditionné

13 Sur ce problème, voir Appendice, note VII : *Gotra et Tathāgatagotra*.

14 Les quatre *viparyāsa* : cf. Aṅguttara, II, p. 52; Vibhaṅga, p. 376; Kośa, V, p. 21; Śikṣāsamuccaya, p. 198; NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 925, 1076.

15 Les cinq *nīvaraṇa* : références dans NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 1013 en note.

16 Les sept *vijñānasthiti* : cf. Dīgha, II, p. 68,*25*; III, p. 253,*9*; 282,*12*; Aṅguttara, IV, p. 39,*15*; V, p. 53,*9*; Vibhāṣā, T 1545, k. 137, p. 706 *b* 12; Kośa, III, p 16.

17 Les huit *mithyātva* : cf. ci-dessus, III, § 13, note 25.

18 Les neuf *āghātavastu* : Vinaya, V, p. 137,*25*; 213,*18*; Dīgha, III, p. 262,*25-31*; 289,*11*; Aṅguttara, IV, p. 408,*7-15*; Vibhaṅga, p. 349,*17*; 389,*24-32*; Paṭisambhidā, I, p. 130,*13*; Nettipakaraṇa, p. 23,*21*; Mahāvyutpatti, no 2104. Il s'agit d'irritations provoquées par diverses constatations : « Il a causé, cause ou causera du tort à moi-même ou à quelqu'un que j'aime; il a rendu, rend ou rendra service à mon ennemi ».

19 Ci-dessus, I, § 13, note 73.

(asaṃskṛta), est entré dans la détermination absolue de l'acquisition du bien suprême *(avakrāntaniyāma)* n'est pas capable de produire la pensée de la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhicitta)*. Au contraire celui qui se base sur les conditionnés *(saṃskṛta)* — ces mines de passions *(kleśākara)* — et qui n'a pas encore vu les vérités saintes *(adṛṣṭasatya)*, celui-là est capable de produire la pensée de la suprême et parfaite illumination.

Fils de famille, dans la jungle *(jāṅgalapradeśa)*, les fleurs *(puṣpa)* comme le nymphea *(utpala)*, le lotus rouge *(padma)*, le nénufar *(kumuda)*, le lotus blanc *(puṇḍarīka)* et le lis d'eau *(saugandhika)* ne naissent pas *(notpadyante)*; c'est dans la boue *(paṅka)* et sur les bancs de sable *(pulina)* que ces fleurs naissent. De même, ô fils de famille, chez les êtres prédestinés à l'inconditionné *(asaṃskṛte niyāmaprāptāḥ)*, les dharma de Buddha ne naissent pas; c'est chez les êtres mêlés à la boue et aux bancs de sable des passions *(kleśa)* que naissent les dharma de Buddha.

Les terrains élevés et secs ne produisent pas l'utpala, le padma, le kumuda ni le puṇḍarīka; il faut un marais bas et humide pour produire ces quatre sortes de fleurs. De même les familles *(gotra)* de Śrāvaka et de Pratyekabuddha qui ont vu l'inconditionné *(asaṃskṛta)* et sont déjà entrés dans la détermination absolue de l'acquisition du bien suprême *(avakrāntasamyaktvaniyāma)* ne peuvent absolument pas produire la pensée d'omniscience *(sarvajñānacitta)*. Il faut être dans les marais bas et humides des passions *(kleśa)* pour pouvoir produire la pensée d'omniscience car c'est là que naissent les larges dharma de Buddha.

Dans l'espace *(ākāśa)* la semence *(bīja)* ne pousse pas; mise en terre *(pṛthivī)*, elle pousse *(utpadyate)*. De même, chez les êtres prédestinés à l'inconditionné *(asaṃskṛte prāptaniyāmāḥ)*, les dharma de Buddha ne naissent pas.

En outre, fils de famille, si on plante *(āropayati)* une semence *(bīja)* dans l'espace *(ākāśa)*, elle ne naît pas et ne grandit pas. Il faut la planter dans un sol bas, humide et fumé pour qu'elle naisse et grandisse. De même les familles de Śrāvaka et de Pratyekabuddha qui ont vu l'inconditionné *(asaṃskṛta)* et sont déjà entrés dans la détermination absolue de l'acquisition du bien suprême *(avakrāntasamyaktvaniyāma)* ne peuvent absolument pas produire ni développer les dharma de Buddha.

Sumerusamāṃ satkāyadṛṣṭim utpādya bodhicittam utpadyate tataś ca buddhadharmā virohanti[20].

C'est quand on a produit une croyance à la personnalité haute comme le Sumeru que naît la pensée de l'illumination et qu'ensuite les dharma de Buddha se développent.

Fils de famille, c'est par ces considérations *(etaiḥ paryāyaiḥ)* qu'il faut comprendre que toutes les passions *(sarvakleśa)* sont la famille du Tathāgata *(tathāgatagotra)*[21].

Fils de famille, sans entrer dans la grande mer *(mahāsamudra)*, il est impossible d'atteindre les inappréciables perles précieuses *(anarghamaṇiratna)*. De même sans entrer dans la mer des passions *(kleśasamudra)*, il est impossible de produire la pensée omnisciente *(sarvajñacitta)*.

En outre, fils de famille, si on n'entre pas dans la grande mer, il est absolument impossible d'atteindre les inappréciables perles précieuses, béryl *(vaiḍūrya)*, etc. De même, si on n'entre pas dans la grande mer des passions du Saṃsāra *(saṃsārakleśa)*, il est absolument impossible de produire cette perle précieuse inappréciable qu'est la pensée omnisciente.

C'est pourquoi il faut savoir que la famille de toutes les passions du Saṃsāra *(sarvasaṃsārakleśagotra)*, c'est la famille des Tathāgata.

[*Lamentations de Mahākāśyapa.*]

4. Alors le vénérable *(āyuṣmant)* Mahākāśyapa donna son assentiment *(sādhukāram adāt)* à Mañjuśrī prince héritier : Bien, bien *(sādhu sādhu)*, ô Mañjuśrī, cette parole est bien dite *(subhāṣita)*, est exacte *(bhūta)* : toutes les passions du Saṃsāra sont la famille du Tathāgata.

Comment serait-il possible que des gens comme nous produisent la pensée de l'illumination *(bodhicitta)* et s'illuminent *(abhisaṃbudh-)* dans les dharma

Pourquoi? Chez nous actuellement, dans nos séries de pensées *(cittasaṃtāna)*, la semence de la transmigration *(saṃsārabīja)* est complètement pourrie *(pūtika)*, et nous ne pourrons jamais produire la pensée de la par-

[20] Extrait du texte original, cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 6,*10-11*. — La comparaison est peut-être empruntée au Ratnakūṭa, cité dans Madh. vṛtti, p. 248,*9* : *varaṃ khalu, Kāśyapa, sumerumātrā pudgaladṛṣṭir āśritā* ...

[21] Cet alinéa se trouve dans K; H le transpose à la fin du paragraphe.

de Buddha ? Il faut être coupable des cinq péchés à rétribution immédiate *(ānantarya)* [22] pour pouvoir produire la pensée de l'illumination et s'illuminer dans les dharma de Buddha.

faite illumination *(samyaksaṃbodhicitta)*. Mieux vaut s'être rendu coupable des cinq péchés à rétribution immédiate *(ānantarya)* que d'être comme nous des saints *(arhat)* complètement délivrés *(atyantavimukta)*. Pourquoi ? Parce que ceux qui se sont rendus coupables des cinq *ānantarya* ont encore la force de détruire ces *ānantarya*, de produire la pensée de la suprême et parfaite illumination et de réaliser graduellement *(anupūrveṇa)* tous les dharma de Buddha. Tandis que nous, les Arhat, qui avons détruit nos impuretés *(kṣīṇāsrava)*, nous n'en serons jamais capables.

5. Sur les estropiés *(vikalendriyapuruṣa)* les cinq objets du désir *(kāmaguṇa)* sont sans vertu *(nirguṇa)* ni pouvoir *(asamartha)*. De même sur les Auditeurs *(śrāvaka)* qui ont brisé les entraves *(parikṣīṇasaṃyojana)* tous les dharma de Buddha sont sans vertu ni pouvoir et ne peuvent plus les ressaisir.

Les estropiés *(vikalendriyapuruṣa)* sont sans pouvoir *(asamartha)* sur les cinq objets du désir *(kāmaguṇa)* De même ceux qui ont détruit leurs impuretés *(kṣīṇāsrava)* et les Arhat qui ont brisé les entraves *(parikṣīṇasaṃyojana)* sont sans pouvoir sur les dharma de Buddha et ne songent plus à rechercher les beaux dharma de Buddha [23].

C'est pourquoi, ô Mañjuśrī, les profanes *(pṛthagjana)* sont reconnaissants *(kṛtajña)* envers le Tathāgata, tandis que les Śrāvaka et les Pratyekabuddha ne le sont point. Pourquoi ? Les profanes entendant parler des qualités *(guṇa)* du Buddha, de sa Loi *(dharma)* et de sa Communauté *(saṃgha)* et voulant que la famille de ce triple joyau *(triratnagotra)* ne soit jamais interrompue *(samucchinna)* produisent la pensée de la suprême et parfaite illumination et réalisent graduellement *(anupūrveṇa)* tous les dharma de Buddha. En revanche, les Śrāvaka et les Pratyekabuddha, eussent-ils entendu parler toute leur vie *(yāvajjīvam)* des dharma de Buddha — à savoir les forces *(bala)* et les assurances *(vaiśāradya)* du Tathāgata, et ainsi de suite jusqu'aux attributs exclusifs du Buddha *(āveṇikabuddhadharma)*, — ces Śrāvaka, dis-je, sont incapables de produire la pensée de la suprême et parfaite illumination.

22 Ci-dessus, III, § 16, note 33.

23 K et H s'écartent légèrement du tibétain.

[*Les stances de Vimalakīrti.*]

6. Alors le bodhisattva Sarvarūpasaṃdarśana [24], présent à l'assemblée *(tasyāṃ parṣadi saṃnipatitaḥ)*, dit au licchavi Vimalakīrti : Maître de maison *(gṛhapati)*, où sont ton père *(pitṛ)* et ta mère *(mātṛ)*, tes fils *(putra)* et ton épouse *(bhāryā)*, tes serviteurs *(dāsa)* et tes servantes *(dāsī)*, tes ouvriers *(karmakara)* et tes domestiques *(pauruṣeya)* ? Où sont tes amis *(mitra)*, tes parents *(jñāti)* et tes consanguins *(sālohita)* ? Où sont ton escorte *(parivāra)*, tes chevaux *(aśva)*, tes éléphants *(hastin)*, tes chars *(ratha)*, tes piétons *(pattika)* et tes jouvenceaux *(taruṇa)* ?

Ainsi interpellé, le licchavi Vimalakīrti répondit par ces stances *(gāthā)* au bodhisattva Sarvarūpasaṃdarśana :

1. Des purs Bodhisattva, la mère *(mātṛ)* est la perfection de sagesse *(prajñāpāramitā)*, le père *(pitṛ)* est l'habileté en moyens salvifiques *(upāyakauśalya)* : les Conducteurs du monde *(nāyaka)* naissent de tels parents.

2. La joie de loi *(dharmapramuditā)* est leur épouse *(bhāryā)* ; la bienveillance *(maitrī)* et la compassion *(karuṇā)* sont leurs filles *(duhitṛ)* ; la loi *(dharma)* et la vérité *(satya)* sont leurs fils *(putra)* ; la réflexion sur le vide *(śūnyārthacintā)* est leur maison *(gṛha)*.

3. Toutes les passions *(kleśa)* sont leurs disciples *(śiṣya)*, qui se plient à leur volonté. Leurs amis *(mitra)*, ce sont les membres de l'illumination *(bodhyaṅga)* : c'est par eux qu'ils réalisent l'excellent éveil *(pravarabodhi)*.

4. Leurs compagnons *(sakhi)* toujours présents, ce sont les six perfections *(pāramitā)*. Les moyens de captation *(saṃgraha)* sont leurs femmes *(strī)* : leur chant *(saṃgīta)* est la prédication de la loi *(dharmadeśanā)*.

5. Les formules *(dhāraṇī)* leur font un parc *(upavana)*, avec les membres de l'illumination *(bodhyaṅga)* pour fleurs *(kusuma)*, le savoir de la délivrance *(vimuktijñāna)* pour fruits et les richesses de la loi *(dharmamahādhana)* pour arbres *(vṛkṣa)* [25].

6. Les huit libérations *(vimokṣa)* leur servent d'étang *(puṣkariṇī)* : il est rempli par l'eau des concentrations *(samādhi)*, recouvert par

24 Dans le Saddharmapuṇḍ., p. 405,*14*; 412,*11*; 435,*9*, *Sarvarūpasaṃdarśana* est le nom d'un *samādhi*.

25 K : « Avec les *anāsravadharma* pour arbres » ; H : « Avec les grands dharma pour arbres ».

les lotus *(padma)* des sept puretés *(viśuddhi)* [26], et ceux qui s'y baignent sont sans tache *(vimala)*.

7. Les pénétrations *(abhijñā)* sont leurs jouvenceaux *(taruṇa)*; leur véhicule *(yāna)* est grand *(mahat)*, insurpassé *(anuttara)*; leur cocher *(sārathi)* est la pensée de l'illumination *(bodhicitta)*; leur chemin *(mārga)* est le calme à huit branches *(aṣṭāṅgaśānta)*.

Les pénétrations *(abhijñā)* sont leurs éléphants *(hastin)* et leurs chevaux *(aśva)*; le Grand Véhicule *(mahāyāna)* est leur voiture *(yāna)*; leur cocher *(sārathi)* est la pensée de l'illumination *(bodhicitta)*; ils prennent la route du chemin à huit branches *(aṣṭāṅgamārga)*.

8. Leurs ornements *(ābharaṇa)*, ce sont les marques primaires *(lakṣaṇa)* et les quatre-vingts marques secondaires *(anuvyañjana)*. Leurs vêtements *(vastra)*, ce sont les bonnes dispositions *(kuśalāśaya)*, la modestie *(apatrāpya)* et la pudeur *(hrī)*.

Ils sont ornés des marques primaires *(lakṣaṇa)* et décorés des marques secondaires *(anuvyañjana)*. La modestie et la pudeur *(hrīrapatrāpya)* sont leurs vêtements *(vastra)*; la haute résolution *(adhyāśaya)* est leur guirlande *(mālya)*.

9. Ils ont la bonne loi *(saddharma)* comme fortune *(dhana)* [27]; son utilisation *(prayojana)*, c'est la prédication de la doctrine *(dharmadeśanā)*; la conduite pure *(śuddhapratipatti)* est son grand revenu *(mahālābha)* : il est appliqué *(pariṇata)* à la grande bodhi.

10. Leur couche *(śayyā)*, ce sont les quatre extases *(dhyāna)*; les moyens d'existence purs *(śuddhājīva)* sont leurs couvertures *(āsta-*

[26] En tib. : « recouvert par de purs lotus ». Mais K et H parlent de « lotus des sept puretés ». Kumārajīva (T 1775, k. 7, p. 394 *a* 6) et K'ouei ki (T 1782, k. 5, p. 1089 *c* 27) énumèrent ces sept puretés : 1. pureté du corps et de la voix, ou de la moralité; 2. pureté de la pensée; 3. pureté du gouvernement des passions, ou de la vision; 4. pureté consistant à franchir le doute; 5 pureté consistant à distinguer les Chemins; 6. pureté du savoir et de la vision *(jñānadarśana)* conduisant à la destruction des liens; 7. pureté du Nirvāṇa. — Pour autant que je sache, cette liste n'est pas canonique. Je verrais plutôt dans les puretés en question les sept *saṃbodhyaṅga*.

[27] K : « Leur fortune contient les sept richesses ». — Selon Seng-tchao (T 1775, k. 7, p. 394 *c* 14-15), il s'agirait du *saptavidha āryadhana* : 1. foi *(śraddhā)*, 2. moralité *(śīla)*, 3. modestie *(hrī)*, 4. pudeur *(apatrāpya)*, 5. érudition *(śruta)*, 6. charité *(tyāga)*, 7. sagesse *(prajñā)*. Cf. Dīgha, III, p. 163,*5-8*; p. 251,*20-22*; Aṅguttara, IV, p. 4,*27-29*; Mahāvyutpatti, no 1565-1572.

raṇa). Leur réveil *(vibodha)*, c'est le savoir *(jñāna)* : ils sont toujours éveillés *(prabuddha)* et toujours concentrés *(samāhita)*.

11. Leur nourriture *(anna)*, c'est l'ambroisie *(amṛta)*; la saveur de la délivrance *(vimuktirasa)* est leur boisson *(pāna)*. La disposition pure *(viśuddhāśaya)* est leur bain *(snāna)*. Leurs parfums *(gandha)*, leurs onguents *(vilepana)*, c'est la moralité *(śīla)*.

12. Victorieux des passions *(kleśa)* — leurs ennemis *(śatru)* —, ils sont des héros invincibles *(ajitaśūra)*. Ayant dompté les quatre Māra, ils dressent l'étendard sur l'aire de la Bodhi *(bodhimaṇḍe dhvajaṃ samucchrayanti)*.

13. Bien qu'il n'y ait réellement ni naissance *(utpāda)* ni destruction *(nirodha)*, ils manifestent volontairement *(saṃcintya)* des naissances *(jāti)*. Ils illuminent tous les champs de Buddha *(buddhakṣetra)* à la façon d'un lever de soleil *(sūryodaya)*.

14. Toutes les offrandes *(pūjā)* dues aux Conducteurs du monde *(nāyaka)*, ils les offrent à des millions *(koṭi)* de Buddha. Cependant, entre eux-mêmes et les Buddha, ils ne font aucune distinction *(viśeṣa)*.

15. Bien que, pour le bien des êtres *(sattvahitāya)*, ils parcourent tous les champs de Buddha, ils considèrent les champs comme de l'espace vide *(ākāśa)* et n'ont pas la notion d'être *(sattvasaṃjñā)* à propos des êtres.

Bien qu'ils sachent que les buddhakṣetra et les êtres sont vides *(śūnya)*, ils cultivent toujours ces *kṣetra*, et leurs bienfaits sont incessants [28].

16. *sarvasatvāna ye rūpā rutaghoṣāś ca īritāḥ,*
ekakṣaṇena darśenti bodhisatvā viśāradāḥ [29].

Les formes, les sons articulés et les mouvements de tous les êtres, les Bodhisattva sans peur les manifestent en un seul instant [30].

17. Ils connaissent les œuvres de Māra *(mārakarman)* et se conforment *(anuparivartin)* aux Māra. Mais c'est parce qu'ils ont atteint l'autre rive des moyens salvifiques *(upāyapāraṃ gataḥ)* qu'ils manifestent de telles œuvres [31].

[28] K : « Bien qu'ils connaissent le vide des buddhakṣetra et des êtres, ils cultivent toujours les buddhakṣetra et font mûrir les êtres ».

[29] Le texte original des stances 16 et 18 à 41 est cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 324,*11* - 327,*4*.

[30] Voir ci-dessus, V, § 17.

[31] Voir ci-dessus, V, § 20; ci-dessous, X, § 10 *sub fine*.

18. *te jīrṇavyādhitā bhonti mṛtam ātmāna darśayī,*
satvānāṃ paripākāya māyādharma vikrīḍitāḥ.

Ils se font vieux ou malades et se montrent morts, mais c'est pour faire mûrir les êtres qu'ils jouent avec ces simulations [32].

19. *kalpoddāhaṃ ca darśenti uddahitvā vasuṃdharām,*
nityasaṃjñina satvānām anityam iti darśayī.

Ils manifestent l'embrasement final en brûlant la terre; ainsi aux êtres qui croient à l'éternité, ils démontrent l'impermanence [33].

20. *satvaiḥ śatasahasrebhir ekarāṣṭre nimantritāḥ,*
sarveṣāṃ gṛha bhuñjanti sarvān nāmanti bodhaye.

Invités dans un même royaume par des centaines de milliers d'êtres, ils mangent simultanément chez tous, et les plient tous à l'illumination.

21. *ye kecin mantravidyā vā śilpasthānā bahūvidhāḥ,*
sarvatra pāramiprāptāḥ sarvasatvasukhāvahāḥ.

Qu'il s'agisse de science magique ou de techniques variées, en tout ils excellent, et procurent le bonheur de tous les êtres [34].

22. *yāvanto loka pāṣaṇḍāḥ sarvatra pravrajanti te,*
nānādṛṣṭigataṃ prāptāṃs te satvān paripācati.

Dans tous les ordres hérétiques du monde, partout, ils se font moines; mais ils font mûrir les êtres tombés dans toutes sortes de vues fausses [35].

23. *candrā vā bhonti sūryā vā śakrabrahmaprajeśvarāḥ,*
bhavanti āpas tejaś ca pṛthivī mārutas tathā.

Ils se font lunes, soleils, Śakra, Brahmā ou Seigneur des créatures; ils se font eaux, feu, terre ou vents [36].

24. *roga antarakalpeṣu bhaiṣajyaṃ bhonti uttamāḥ,*
yena te satva mucyante sukhī bhonti anāmayāḥ.

Durant les petits kalpa de la maladie [37], ces suprêmes Bodhisattva sont médicament; par lui les êtres sont délivrés, heureux et sans maladies.

32 Voir ci-dessus, II, § 7, note 19.
33 Voir ci-dessus, V, § 14, note 15, et § 15.
34 Voir ci-dessus, II, § 2-6.
35 Voir ci-dessus, VII, § 1, note 11.
36 Voir ci-dessus, V, § 16.
37 Les stances 24 à 26 font allusion respectivement aux calamités de la

25. *durbhikṣāntarakalpeṣu bhavantī pānabhojanam,*
kṣutpipāsām apanīya dharmaṃ deśenti prāṇinām.

Durant les petits kalpa de la disette, ils sont boisson et nourriture; ayant écarté la faim et la soif, ils prêchent la loi aux êtres.

26. *śastra antarakalpeṣu maitrīdhyāyī bhavanti te,*
avyāpāde niyojenti satvakoṭiśatān bahūn.

Durant les petits kalpa du couteau, ils méditent la bienveillance et forcent à la bonté plusieurs centaines de millions d'êtres.

27. *mahāsaṃgrāmamadhye ca samapakṣā bhavanti te,*
sandhisāmagri rocenti bodhisatvā mahābalāḥ.

Au milieu des grandes batailles, ils sont impartiaux, car ils aiment la paix et la concorde, ces Bodhisattva aux grandes forces.

maladie, de la disette et du couteau qui se manifestent à la fin des *antarakalpa*.

Tout grand kalpa *(mahākalpa)* comprend quatre kalpa incalculables *(asaṃkhyeyakalpa)* : 1. une période de disparition *(saṃvartakalpa)*, 2. une période durant laquelle le monde reste détruit *(saṃvartasthāyikalpa)*, 3. une période de création *(vivartakalpa)*, 4. une période durant laquelle le monde reste créé *(vivartasthāyikalpa)*.. Chacune de ces quatre périodes incalculables dure vingt *antarakalpa* « kalpa intermédiaire » ou, comme traduisent souvent les Chinois, « petit kalpa ». Un grand kalpa contient donc 80 *antarakalpa*.

Les sources nous renseignent sur les 20 *antarakalpa* de la quatrième période incalculable, à savoir le *vivartasthāyikalpa* durant laquelle le monde reste créé :

1. Durant le 1er *antarakalpa* de cette période, la vie des hommes, infinie au début, va en diminuant jusqu'à n'être plus que de dix ans.

2. Les *antarakalpa* nº 2 à 19 se subdivisent chacun en deux phases : *a.* une phase d'accroissement *(utkarṣa)* durant laquelle la vie des hommes, qui est de dix ans au début, s'accroît jusqu'à être de 80.000 ans; *b.* une phase de diminution *(apakarṣa)* durant laquelle la vie des hommes se réduit progressivement de 80.000 à dix ans.

3. Le 20e *antarakalpa* est seulement d'augmentation : la vie des hommes augmente de dix à 80.000 ans.

Comme on le voit, les *antarakalpa* nº 1 à 19 se terminent quand la vie humaine est de dix ans. Cette fin est marquée par trois fléaux : le couteau *(śastra)*, la maladie *(roga)* et la disette *(durbhikṣa)*.

a. Le couteau *(śastra)* dure sept jours : les hommes, furieux et inquiets, se massacrent les uns les autres.

b. La maladie *(roga)* dure sept mois et sept jours : les êtres non-humains, Piśāca, etc., émettent des influences morbides; d'où des maladies inguérissables dont les hommes meurent.

c. La disette *(durbhikṣa)* dure sept ans, sept mois et sept jours : le ciel cesse de pleuvoir; d'où trois disettes : disette de la cassette *(cañcu)*, de l'os blanc *(śvetāsthi)* et du bâtonnet *(śalākā)*.

Sur tout ceci, voir Kośa, III, p. 207-209; Yogācārabhūmi, p. 32-33; Bodh. bhūmi, p. 253.

28. *ye cāpi nirayāḥ kecid buddhakṣetreṣv acintiṣu,*
saṃcintya tatra gacchanti satvānāṃ hitakāraṇāt.

Dans tous les enfers annexés à d'inconcevables champs de Buddha, ils se rendent volontairement pour faire le bien des êtres [38].

29. *yāvantyā gatayaḥ kāścit tiryagyonau prakāśitāḥ,*
sarvatra dharmaṃ deśenti tena ucyanti nāyakāḥ.

Dans toutes les destinées assignées au règne animal, ils prêchent partout la loi; c'est pourquoi ils sont appelés Conducteurs du monde.

30. *kāmabhogāṃś ca darśenti dhyānaṃ ca dhyāyināṃ tathā,*
vidhvasta māraṃ kurvanti avatāraṃ na denti te.

Ils se livrent aux plaisirs des sens tout comme à l'extase des extatiques; ils font la perte de Māra et ne lui donnent pas prise.

31. *agnimadhye yathā padmam abhūtaṃ taṃ vinirdiśet,*
evaṃ kāmāṃś ca dhyānaṃ ca abhūtaṃ te vidarśayī.

De même qu'on peut affirmer qu'un lotus, au sein du feu, est une impossibilité [39], ainsi ils démontrent que les plaisirs et l'extase sont inexistants.

32. *saṃcintya gaṇikāṃ bhonti puṃsāṃ ākarṣaṇāya te,*
rāgāṅku saṃlobhya buddhajñāne sthāpayanti te.

Volontairement ils se font courtisanes pour attirer les hommes [40]; mais les ayant séduits par le croc du désir, ils les établissent dans le savoir des Buddha.

33. *grāmikāś ca sadā bhonti sārthavāhāḥ purohitāḥ,*
agrāmātyātha cāmātyaḥ satvānāṃ hitakāraṇāt.

Continuellement ils se font maîtres de village, chefs de caravane, chapelains, premiers ministres ou ministres, pour faire le bien des êtres [41].

34. *daridrāṇāṃ ca satvānāṃ nidhānā bhonti akṣayāḥ,*
teṣāṃ dānāni datvā ca bodhicittaṃ janenti te.

Pour les pauvres ils sont des trésors inépuisables; en leur donnant des dons ils leur font produire la pensée de l'illumination [42].

38 Le Kāraṇḍavyūha raconte la descente d'Avalokiteśvara dans l'enfer Avīci.

39 *Abhūta* rendu par *hi yeou* 希有 « extraordinaire » dans les trois versions chinoises. Manifestement, l'original sanskrit utilisé par elles portait *adbhuta* au lieu d'*abhūta*. Mais cette dernière leçon est confirmée par le tibétain *yaṅ dag ma yin*.

40 Voir ci-dessus, II, § 4, note 12.

41 Voir ci-dessus, II, § 5.

42 Cette humble stance joua un rôle capital dans l'histoire du bouddhisme

35. *mānastabdheṣu satveṣu mahānagnā bhavanti te,*
sarvamānasamudghātaṃ bodhiṃ prārthenti uttamāṃ.

Devant les êtres orgueilleux et vaniteux, ils se font grands champions et, après avoir détruit leur orgueil, ils leur font désirer l'illumination.

36. *bhayārditānāṃ satvānāṃ saṃtiṣṭhante 'grataḥ sadā,*
abhayaṃ teṣu datvā ca paripācenti bodhaye.

Ils se mettent toujours à la tête des êtres tourmentés par la crainte. Leur ayant rendu l'assurance, ils les font mûrir en vue de l'illumination.

37. *pañcābhijñāś ca te bhūtvā ṛṣayo brahmacāriṇaḥ,*
śīle satvān niyojenti kṣāntisauratyasaṃyame.

Se donnant pour des ermites doués des cinq pénétrations et pratiquant la continence, ils forcent les êtres à la moralité, à la patience, à la gentillesse et à la discipline.

38. *upasthānagurūn satvān paśyantīha viśāradāḥ,*
ceṭā bhavanti dāsā vā śiṣyatvam upayānti ca.

Ici-bas, ils voient sans peur les maîtres à servir; ils se font leurs esclaves ou leurs serviteurs, et se mettent à leur école.

39. *yena yenaiva cāṅgena satvo dharmarato bhavet,*
darśenti hi kriyāḥ sarvā mahopāyasuśikṣitāḥ.

Tous les moyens possibles pour qu'un être aime la loi, ils les mettent tous en œuvre car ils sont bien exercés en grands moyens salvifiques.

40. *yeṣām anantā śikṣā hi anantaś cāpi gocaraḥ,*
anantajñānasaṃpannā anantaprāṇimocakāḥ.

Infinis sont leurs exercices; infini aussi est leur domaine. Doués d'un savoir infini, ils délivrent une infinité d'êtres vivants.

41. *na teṣāṃ kalpakoṭībhis kalpakoṭiśatair api,*
buddhair api vadadbhis tu guṇāntaḥ suvaco bhavet [43].

Voulussent-ils, durant des millions et des centaines de millions

chinois. C'est en s'appuyant sur son autorité et sur celle de l'Avataṃsaka (T 278, k. 7, p. 437 c 12-13) qu'au VIIe siècle, la secte du Troisième degré *(San kiai kiao)* justifiait l'institution des cours du Trésor inépuisable *(wou tsin tsang yuan* 無盡藏院*)*. Cf. J. Gernet, *Les aspects économiques du bouddhisme*, Saigon, 1956, p. 210.

Sur la légende des quatre trésors, voir ci-dessus, VI, § 13, note 34.

43 Les stances 41 et 42 manquent dans Tk.

de kalpa, dénombrer les qualités des Bodhisattva, que les Buddha eux-mêmes n'arriveraient pas facilement au bout.

42. Excepté les sots et les vils personnages *(aprajñahīnasattvān sthāpayitvā)*, quel est donc l'homme avisé *(dakṣa)* qui, entendant ce discours, ne souhaiterait pas l'excellente illumination *(agrabodhi)* ?

CHAPITRE VIII

INTRODUCTION A LA DOCTRINE DE LA NON-DUALITÉ

1. Alors le licchavi Vimalakīrti demanda aux Bodhisattva présents à l'assemblée : Messieurs *(satpuruṣa)*, exposez-moi ce qu'est pour les Bodhisattva l'entrée dans la doctrine de la non-dualité *(advayadharmamukhapraveśa)* [1]. Recourez donc à votre propre éloquence *(pratibhāna)* et parlez chacun selon votre bon plaisir.

[1] La non-dualité *(advaya)*, qu'il ne faut pas confondre avec le monisme, est admise par tous les théoriciens du Grand Véhicule, tant mādhyamika que vijñānavādin. Dans ses commentaires sur les Madhyamakakārikā de Nāgārjuna, Candrakīrti parle à tout instant du savoir de la non-dualité, du *cittotpāda* orné du savoir de la non-dualité *(advayajñānālaṃkṛta)* et accompagné des moyens salvifiques résultant de la grande compassion *(mahākaruṇopāyapuraḥsara)* : cf. Madh. vṛtti, p. 2,*6-7* ; 556,*6* ; Madh. avatāra, p. 1,*14* ; 6,*8* ; 7,*7-8*, etc.

Dans sa Bodh. bhūmi, p. 39-40 (cf. T 1579, k. 36, p. 486 *c* 24), Asaṅga donne une excellente définition de l'*advaya* que je traduis ici librement :

« Il faut savoir que le caractère du réel *(tattvalakṣaṇa)* est constitué *(prabhāvita)* par la non-dualité *(advaya)*. Par dualité on entend l'existence et la non-existence.

1. L'existence *(bhāva)* consiste en discours conventionnel *(prajñaptivāda)*. Et comme elle est depuis toujours postulée par les hommes, elle est la source de toutes les conceptions *(vikalpa)* et de tous les bavardages *(prapañca)* qui ont cours dans le monde. Ainsi on parle de matière, de sensation, de notion, de volition et de connaissance; on parle d'œil, d'oreille, de nez, de langue, de corps et d'esprit; on parle de terre, d'eau, de feu et de vent; on parle de couleur, de son, d'odeur, de saveur et de tangible; on parle d'action bonne, mauvaise ou non-définie; on parle de naissance et de destruction; on parle de production des phénomènes en dépendance; on parle de passé, de futur et de présent; on parle de conditionné et d'inconditionné; on parle de ce monde-ci et de l'autre monde; on parle de soleil et de lune; on parle de chose vue, entendue, pensée, connue, acquise, requise, investiguée ou jugée mentalement; on va même à parler de Nirvāṇa. Les dharma de cette sorte, dont parle le monde, et qui sont entés sur le discours conventionnel *(prajñaptivādanirūḍha)*, sont appelés « existence ».

2. Quant à la non-existence *(abhāva)*, c'est l'irréalité *(nirvastukatā)*, l'absence de caractères *(nirnimittatā)* de ce même discours conventionnel portant sur la matière et tous les autres dharma jusques et y compris le Nirvāṇa. La complète inexistence *(sarveṇa sarvaṃ nāstikatā)* de ce qui supporte le discours conventionnel, l'absence totale *(asaṃvidyamānatā)* sur

Alors les Bodhisattva présents à l'assemblée *(tasyāṃ parṣadi saṃnipatitāḥ)* prirent tour à tour la parole, selon leur bon plaisir *(yathākāmam)*.

Le bodhisattva Dharmavikurvaṇa dit :

Fils de famille *(kulaputra)*, naissance *(utpāda)* et destruction *(nirodha)* font deux. En ce qui est non-né *(anutpanna)* et non-détruit *(aniruddha)*, il n'y a aucune disparition *(vyaya)*. L'obtention de la conviction relative aux dharma qui ne naissent point *(anutpattikadharmakṣānti-*

Naissance *(utpāda)* et destruction *(nirodha)* font deux. Si les Bodhisattva comprennent *(avagacchanti)* que les dharma sont originellement sans naissance ni destruction, ils réalisent *(sākṣātkurvanti)* la conviction relative aux dharma qui ne naissent point *(anutpattikadharmakṣānti)* : c'est cela pénétrer la doctrine de la non-dualité.

laquelle s'appuie le discours conventionnel pour fonctionner, voilà ce qu'on nomme « non-existence ».

3. Enfin la non-dualité *(advaya)*, c'est cette chose *(vastu)* connue comme caractéristique de la loi *(dharmalakṣaṇasaṃgṛhīta)*, absolument séparée de l'existence et de la non-existence *(bhāvābhāvābhyāṃ vinirmuktam)*, à savoir de l'existence dont nous avons parlé en premier lieu et de la non-existence dont nous venons de parler. Cette non-dualité est le Chemin-du-milieu *(madhyamā pratipad)* et, comme elle est dépourvue des deux extrêmes *(antadvayavirarjita)*, [à savoir de l'existence et de la non-existence], elle est « sans supérieur » *(niruttara)*.

C'est sur ce réel que porte le savoir pur des Buddha Bienheureux, et aussi le savoir des Bodhisattva, mais qui est encore au stade de l'exercice *(śikṣāmārga)* ».

Sur l'*advaya*, voir encore Saṃdhinirmocana, I, § 1 et 6; IV, § 9; VII, § 24; X, § 10; Laṅkāvatāra, p. 76,*7-9*; Madh. vṛtti, p. 556,*6*; Ratnāvalī, I, v. 51; IV, v. 96; Paramārthastava, v. 4; Mahāyānaviṃśikā, éd. G. Tucci, p. 202, v. 4; Upadeśa dans Nāgārjuna, *Traité*, p. 125, 902, 910, 911; Sūtrālaṃkāra, p. 34,*1*; 36,*9*; 63,*5*; 90,*16*; 94,*18*; Madhyāntavibhaṅga p. 49,*13*; 50,*1*; 53,*3*; 239,*10*; 253,*16*; 270,*26*; Bodh. bhūmi, p. 54,*20*.

Ici, à la demande de Vimalakīrti, trente-deux Bodhisattva tentent tour à tour de définir l'*advaya*. L'ordre de leur intervention diffère selon les versions : je suis ici l'ordre de la traduction tibétaine :

Tib. .	1	2	3	4	5	6	7.
Tk :	1	2	6	3	4	5	7.
K et H :	1	2	6	3	4	7	5.

Dans Tk les définitions fournies par Dāntamati (§ 13) et Padmavyūha (§ 26) ne figurent pas encore. Manque aussi le § 33 relatif au « silence de Vimalakīrti ». Ces passages faisaient peut-être défaut dans la rédaction primitive du Vimalakīrtinirdeśa.

prāpti) est l'entrée dans la non-dualité *(advayapraveśa)* [2].

2. Le bodhisattva Śrīgandha dit :

Le « moi » *(ātman)* et le « mien » *(ātmīya)* font deux. S'il n'y a pas affirmation gratuite du moi *(ātmādhyāropa)*, l'idée de mien ne se produit pas. L'absence d'affirmation gratuite *(anadhyāropa)* est l'entrée dans la non-dualité [3].

2. Le bodhisattva Śrīgupta dit :

Les idées *(vikalpa)* de moi *(ātman)* et de mien *(ātmīya)* font deux. C'est parce qu'on imagine le moi qu'on imagine le mien. Si les Bodhisattva comprennent qu'il n'y a ni moi ni mien, ils pénètrent dans la doctrine de la non-dualité.

3. Le bodhisattva Śrīkūṭa dit :

La « souillure » *(saṃkleśa)* et la « purification » *(vyavadāna)* font deux. Si l'on comprend bien *(parijñāya)* la souillure, la notion de purification *(vyavadānamanyanā)* ne se produit pas. La destruction de toute notion *(sarvamanyanāpramardana)* et le chemin qui y conduit *(anurodhagaminī pratipad)* sont l'entrée dans la non-dualité [4].

4. Le bodhisattva Śrīkūṭa dit :

Les idées *(vikalpa)* de souillure *(saṃkleśa)* et de purification *(vyavadāna)* font deux. Si les Bodhisattva comprennent l'identité *(advaya)* de la souillure et de la purification, ils n'en ont plus l'idée. Détruire pour toujours ces imaginations *(vikalpa)* et suivre le chemin de l'extinction *(nirodha)*, c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

4. Le bodhisattva Bhadrajyotis dit :

Distraction *(vikṣepa)* et attention *(manyanā)* font deux. S'il n'y a pas de distraction, il n'y a ni attention *(manyanā)* ni réflexion *(manasikāra)* ni inté-

5. Le bodhisattva Bhadrajyotis dit :

Les idées *(vikalpa)* de distraction *(vikṣepa)* et d'attention *(manyanā)* font deux. Si les Bodhisattva comprennent qu'il n'y a ni distraction ni attention, alors ils sont sans réflexion *(manasikāra)*. S'établir dans l'absence de distraction et l'absence d'atten-

[2] K : *Utpāda* et *nirodha* font deux. Les dharma étant originellement *anutpāda* sont actuellement *anirodha*. Obtenir cette *anutpādadharmakṣānti*, c'est entrer dans l'*advaya*.

[3] K : *Ātman* et *ātmīya* font deux. S'il y avait *ātman*, il y aurait *ātmīya*, mais parce qu'il n'y a pas d'*ātman*, il n'y a pas d'*ātmīya*. Cette absence d'*ātman* et d'*ātmīya* est l'entrée dans l'*advaya*.

[4] K : *Saṃkleśa* et *vyavadāna* font deux. Voir la vraie nature du *saṃkleśa*, c'est [comprendre] qu'il n'y a pas de *vyavadānalakṣaṇa* et pénétrer dans le *nirodhalakṣaṇa* : c'est entrer dans l'*advaya*.

rêt *(adhikāra)*. Cette absence d'intérêt est l'entrée dans la non-dualité [5].

5. Le bodhisattva Subāhu dit :

« Pensée de Bodhisattva » *(bodhisattvacitta)* et « pensée d'Auditeur » *(śrāvakacitta)* font deux. Si l'on voit que ces deux pensées sont pareilles à une pensée magique *(māyācittasama)*, il n'y a ni pensée de Bodhisattva ni pensée d'Auditeur. Cette identité de caractères *(lakṣaṇasamatā)* des pensées est l'entrée dans la non-dualité [6].

6. Le bodhisattva Animiṣa dit :

Prise *(ādāna)* et rejet *(anādāna)* font deux. Ce qui n'est pas pris *(anātta)* n'existe pas *(nopalabhyate)*. A ce qui n'existe pas ne s'appliquent ni affirmation gratuite *(samāropa)* ni négation injustifiée *(apavāda)*. L'inaction *(akriyā)*, le non fonctionnement *(acaraṇa)* à l'endroit de tous les dharma est l'entrée dans la non-dualité [7].

tion, ne pas avoir de réflexion, c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

7. Le bodhisattva Subāhu dit :

Pensée de Bodhisattva et pensée de Śrāvaka font deux. Si les Bodhisattva comprennent que ces deux pensées sont vides de nature propre *(svabhāvaśūnya)* et pareilles à une magie *(māyāsama)*, ils n'ont plus ni pensée de Bodhisattva ni pensée de Śrāvaka. Que ces deux pensées soient identiques en caractères *(lakṣaṇasama)* et pareilles à une magie *(māyāsama)*, c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

3. Le bodhisattva Animiṣa dit :

Les idées *(vikalpa)* de prise *(ādāna)* et de rejet *(anādāna)* font deux. Si les Bodhisattva comprennent le rejet, ils n'ont plus rien à prendre. N'ayant plus rien à prendre, ils s'abstiennent de toute affirmation *(samāropa)* et de toute négation *(apavāda)*. Ne pas agir, ne pas s'arrêter sur les dharma, écarter toute fausse croyance *(abhiniveśa)*, c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

5 K : *Vikṣepa* et *manyanā* font deux. S'il n'y a pas de *vikṣepa*, il n'y a pas de *manyanā*; s'il n'y a pas de *manyanā*, il n'y a pas de *vikalpa* : pénétrer cela, c'est entrer dans l'*advaya*.

6 K : *Bodhisattvacitta* et *śrāvakacitta* font deux. Si l'on considère que le *citta* est vide de caractère *(lakṣaṇaśūnya)*, pareil à une création magique *(māyānirmāṇa)*, il n'y a ni *bodhisattvacitta* ni *śrāvakacitta* : c'est entrer dans l'*advaya*.

7 K : *Ādāna* et *anādāna* font deux. Si les dharma sont *anādāna*, ils sont inexistants *(anupalabdha)*; étant *anupalabdha*, ils sont sans saisie *(grāha)*, sans abandon *(tyāga)*, sans activité *(kriyā)* et sans fonctionnement *(caraṇa)* : c'est cela entrer dans l'*advaya*.

7. Le bodhisattva Sunetra [8] dit :

« Caractère unique » *(ekalakṣaṇa)* et « absence de caractère » *(alakṣaṇa)* font deux. Ne former aucune idée *(vikalpa)*, aucune imagination *(parikalpa)*, c'est ne poser ni caractère unique ni absence de caractère. Comprendre le caractère et son contraire comme étant de caractère identique *(samalakṣaṇa)*, c'est entrer dans la non-dualité [9].

8. Le bodhisattva Tiṣya [10] dit :

« Bien » *(kuśala)* et « mal » *(akuśala)* font deux. Ne rechercher *(aparimārgana)* ni le bien ni le mal, comprendre que la marque *(nimitta)* et le sans marque *(ānimitta)* ne font pas deux, c'est pénétrer dans la non-dualité [11].

9. Le bodhisattva Siṃha [12] dit :

« Péché » *(sāvadya)* et « mérite » *(anavadya)* font deux. Comprendre par le savoir qui tranche comme le diamant *(vajracchedikajñāna)* qu'il n'y a ni escla-

6. Le bodhisattva Sunetra dit :

Les idées *(vikalpa)* de caractère unique *(ekalakṣaṇa)* et d'absence de caractère *(alakṣaṇa)* font deux. Si les Bodhisattva comprennent que les dharma ne sont pas de caractère unique *(ekalakṣaṇa)* ni de caractère différent *(bhinnalakṣaṇa)* et qu'ils ne sont pas non plus sans caractère *(alakṣaṇa)*, alors ils connaissent la parfaite identité *(samatā)* du caractère unique, du caractère différent et du sans-caractère. Cela c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

8. Le bodhisattva Puṣya dit :

Les idées *(vikalpa)* de bien *(kuśala)* et de mal *(akuśala)* font deux. Si les Bodhisattva comprennent la nature *(svabhāva)* du bien et la nature du mal, ils n'ont rien à entreprendre *(prasthāna)*. Les deux vocables, marque *(nimitta)* et sans marque *(ānimitta)*, sont égaux : ils ne comportent ni prise *(grahaṇa)* ni abandon *(prahāṇa)* : c'est là entrer dans la doctrine de la non-dualité.

Les idées *(vikalpa)* de péché *(sāvadya)* et de mérite *(anavadya)* font deux. Si les Bodhisattva comprennent que péché et mérite sont identiques, ils pénètrent tous les dharma par le savoir de diamant *(vajrajñāna)* et savent qu'ils ne comportent ni esclavage

8 Sur Sunetra, cf. Mahāvastu, II, p. 355,*6*; III, p. 279,*11*; Gaṇḍavyūha, p. 2,*26*.

9 K : *Ekalakṣaṇa* et *alakṣaṇa* font deux. Si l'on sait que l'*ekalakṣaṇa*, c'est l'*alakṣaṇa*, on ne saisit plus l'*alakṣaṇa*, mais on pénètre la *samatā* : c'est là entrer dans l'*advaya*.

10 Tiṣya : cf. Gaṇḍavyūha, p. 441,*25*.

11 K : *Kuśala* et *akuśala* font deux. Ne produire ni *kuśala* ni *akuśala*, c'est entrer dans l'*ānimittānta* et le pénétrer à fond : c'est cela entrer dans l'*advaya*.

12 Sur Siṃha, cf. Mahāvastu, II, p. 354,*19*; III, p. 279,*3*; Gaṇḍavyūha, p 441,*24*.

vage *(bandhana)* ni libération *(mokṣa)*, c'est pénétrer dans la non-dualité [13].

(bandhana) ni libération *(mokṣa)*. C'est là entrer dans la doctrine de la non-dualité.

10. Le bodhisattva Siṃhamati dit :

Dire « ceci est impur *(sāsrava)* et cela est pur *(anāsrava)* » implique dualité. Si on saisit les dharma sous l'angle de leur égalité *(samatā)*, on ne produit plus ni la notion *(saṃjñā)* d'impur ni la notion de pur, mais on n'est pas non plus sans notion ... C'est cela pénétrer dans la non-dualité [14].

Les idées *(vikalpa)* d'impur *(sāsrava)* et de pur *(anāsrava)* font deux. Si les Bodhisattva connaissent l'égalité de nature *(svabhāvasamatā)* de tous les dharma, ils ne produisent plus les deux notions *(saṃjñā)* d'impur et de pur. Ne pas s'attacher *(abhiniviś-)* à la notion d'existence *(astitvasaṃjñā)* ni à la notion de non-existence *(nāstitvasaṃjñā)*, c'est entrer dans la doctrine de la non-dualité.

11. Le bodhisattva Śuddhādhimukti dit :

Dire : « ceci est bonheur *(sukha)* et cela est malheur *(duḥkha)* » implique dualité. Si par la pureté du savoir *(jñānaviśuddhi)* on exclut tout calcul *(gaṇanā)*, l'intelligence *(mati)* s'éclaircit à la façon de l'espace *(ākāśa)*. C'est là pénétrer dans la non-dualité [15].

Les idées *(vikalpa)* de conditionné *(saṃskṛta)* et d'inconditionné *(asaṃskṛta)* font deux. Si les Bodhisattva comprennent l'égalité de nature *(svabhāvasamatā)* de ces deux dharma, ils écartent toute activité *(saṃskāra)*, et leur intelligence *(mati)* devient semblable à l'espace. La pureté du savoir *(jñānaviśuddhi)*, l'absence de prise *(anupādāna)* et l'absence de rejet *(anutkṣepa)*, c'est cela pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

12. Le bodhisattva Nārāyaṇa dit :

Dire : « ceci est mondain *(laukika)* et cela est supramondain

Les idées *(vikalpa)* de supramondain *(lokottara)* et de mondain *(laukika)*

[13] K : Péché *(āpatti)* et mérite *(puṇya)* font deux. Comprendre que la nature du péché ne diffère pas du mérite, saisir par le savoir du diamant *(vajrajñāna)* cet [unique] caractère exempt d'esclavage *(bandhana)* et de libération *(mokṣa)*, c'est entrer dans l'*advaya*.

[14] K : *Sāsrava* et *anāsrava* font deux. Si l'on connaît la *dharmāṇāṃ samatā*, on ne produit pas les notions *(saṃjñā)* d'*āsrava* ou d'*anāsrava*, on ne s'attache pas au *nimitta* et on ne se fixe pas sur l'*ānimitta* : c'est là entrer dans l'*advaya*.

[15] Ici, les versions diffèrent. — K : *Saṃskṛta* et *asaṃskṛta* font deux. Si l'on abandonne tout calcul *(gaṇanā)*, le *citta* devient pareil à l'espace, et grâce à la sagesse pure *(viśuddhaprajñā)*, il n'y a plus d'obstacle *(āvaraṇa)* : c'est là entrer dans l'*advaya*.

(lokottara) » implique dualité. Dans ce monde *(loka)* vide par nature *(svabhāvaśūnya)* il n'y a absolument ni traversée *(taraṇa)*, ni entrée *(praveśa)*, ni marche *(gamana)*, ni arrêt *(agamana)*. Ne pas le traverser, ne pas entrer, ne pas marcher, ne pas s'arrêter, c'est pénétrer dans la non-dualité [16].

font deux. Si les Bodhisattva savent que le monde *(loka)* est originellement vide *(śūnya)* et apaisé *(śānta)*, sans entrée *(praveśa)*, sans sortie *(niḥsaraṇa)*, sans écoulement ni dispersion, ils ne s'y attachent point. C'est cela pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

13. Le bodhisattva Dāntamati dit :

« Saṃsāra » et « Nirvāṇa » font deux. Les Bodhisattva qui voient la nature propre *(svabhāva)* du Nirvāṇa comme originellement vide *(ādiśūnya)* ne transmigrent pas *(na saṃsaranti)* et n'entrent pas dans le Nirvāṇa : savoir cela, c'est pénétrer dans la non-dualité [17].

14. Le bodhisattva Pratyakṣadarśana dit :

« Destructible » *(kṣaya)* et « indestructible » *(akṣaya)* font deux. Mais le destructible est absolument détruit *(kṣīṇa)* et, comme ce qui est absolument détruit a déjà été détruit, il devient « indestructible ». — L'indestructible est instantané *(kṣaṇika)*, mais pour l'instantané il n'y a pas de destruction. Comprendre de cette manière, c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité [18].

Les idées *(vikalpa)* de destructible *(kṣaya)* et d'indestructible *(akṣaya)* font deux. Mais les Bodhisattva savent qu'il n'y a rien de destructible ni d'indestructible. — On appelle destructible *(kṣaya)* ce qui est absolument détruit *(atyantakṣīṇa)*. Mais comme ce qui est absolument détruit ne sera plus détruit à nouveau, on devrait l'appeler indestructible. — D'autre part le destructible ne dure qu'un instant *(ekakṣaṇika)*. Mais comme dans un instant unique il n'y a pas de destruction, le destructible est en réalité indestructible. — Le des-

[16] K : *Laukika* et *lokottara* font deux. Mais comme le *loka* est *svabhāvaśūnya*, il est *lokottara*; il n'y a en lui ni *praveśa*, ni *niḥsaraṇa*, ni abondance, ni dispersion : c'est cela entrer dans l'*advaya*.

[17] Ce paragraphe manque dans Tk. — K : Saṃsāra et Nirvāṇa font deux. Si l'on voit la nature propre du Saṃsāra, [on sait] qu'il n'y a pas de Saṃsāra, ni non plus de *bandhana*, de *mokṣa*, d'*utpāda* ni de *nirodha* : comprendre cela, c'est entrer dans l'*advaya*.

[18] K : *Kṣaya* et *akṣaya* font deux. Mais que les dharma soient absolument détruits *(atyantakṣīṇa)* ou non détruits *(akṣīṇa)*, il n'y a là aucun caractère de destruction *(kṣayalakṣaṇa)*. Sans caractère de destruction, ils sont vides

tructible n'existant point, l'indestructible n'existe pas non plus. Comprendre que le destructible et l'indestructible sont vides de nature propre *(svabhāvaśūnya)*, c'est entrer dans la doctrine de la non-dualité.

15. Le bodhisattva Parigūḍha dit :

« Moi » *(ātman)* et « non-moi » *(anātman)* font deux. La nature propre *(svabhāva)* du moi étant inexistante *(anupalabdha)*, comment le non-moi existerait-il ? La non-dualité perçue par la vision de ces deux natures est l'entrée dans la non-dualité [19].

Les idées *(vikalpa)* de moi *(ātman)* et de non-moi *(anātman)* font deux. Les Bodhisattva comprennent que le moi est inexistant *(anupalabdha)* et, à fortiori *(kiṃ punar vādaḥ)*, le non-moi. Voir que le moi et le non-moi ne font pas deux, c'est entrer dans la doctrine de la non-dualité

16. Le bodhisattva Vidyuddeva dit :

Science *(vidyā)* et ignorance *(avidyā)* font deux. La science est de même nature *(svabhāva)* que l'ignorance. Or cette ignorance est indéfinie *(avyākṛta)*, incalculable *(asaṃkhyeya)* et dépassant le chemin du calcul *(saṃkhyāmārgātikrānta)*. La comprendre c'est entrer dans la non-dualité [20]

Les idées *(vikalpa)* de science *(vidyā)* et d'ignorance *(avidyā)* font deux. Les Bodhisattva comprennent que la nature originelle *(prakṛtisvabhāva)* de l'ignorance, c'est la science, que la science et l'ignorance sont toutes deux inexistantes *(anupalabdha)* incalculables *(asaṃkhyeya)* et dépassant le chemin du calcul *(saṃkhyāmārgātikrānta)*. Comprendre leur égalité *(samatā)*, leur non-dualité *(advaya)*, c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

17. Le bodhisattva Priyadarśana [21] dit :

La matière *(rūpa)* elle-même est vide *(śūnya)* ; ce n'est pas par la destruction de la matière

Matière *(rūpa)*, sensation *(vedanā)*, notion *(saṃjñā)*, volition *(saṃskāra)* et connaissance *(vijñāna)* d'une part,

(śūnya). Vides, ils n'ont ni *kṣayalakṣaṇa* ni *akṣayalakṣaṇa*. Comprendre cela, c'est entrer dans l'*advaya*.

[19] K : *Ātman* et *anātman* font deux. Mais si l'*ātman* est inexistant *(anupalabdha)*, comment donc l'*anātman* existerait-il? Voir la vraie nature de l'*ātman* et ne plus soulever de dualité, c'est entrer dans l'*advaya*.

[20] K : *Vidyā* et *avidyā* font deux. Mais la vraie nature de l'*avidyā*, c'est la *vidyā*. La *vidyā*, à son tour, est insaisissable et échappe à tout calcul. En elles, il y a égalité *(samatā)*, non-dualité. C'est cela entrer dans l'*advaya*.

[21] Priyadarśana : cf. Dharmasaṃgītisūtra cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 124,*5*.

(rūpakṣaya) qu'il y a vide *(śūnya)* ; la nature propre de la matière *(rūpasvabhāva)*, c'est le vide. De même parler de sensation *(vedanā)*, de notion *(saṃjñā)*, de volition *(saṃskāra)* et de connaissance *(vijñāna)* d'une part, et de vacuité *(śūnyatā)* d'autre part, cela fait deux. Mais la connaissance *(vijñāna)* est vide ; ce n'est pas par la destruction de la connaissance *(vijñānakṣaya)* qu'il y a vide ; la nature propre de la connaissance *(vijñānasvabhāva)*, c'est le vide. Celui qui voit de cette manière les cinq agrégats de l'attachement *(upādānaskandha)* et qui les comprend ainsi par le savoir *(jñāna)* pénètre dans la non-dualité [22].

et vacuité *(śūnyatā)* d'autre part font deux. Mais les Bodhisattva savent que les cinq agrégats d'attachement *(upādānaskandha)* sont naturellement et originellement vides *(śūnya)*. C'est la matière*(rūpa)* elle-même qui est vide *(śūnya)*, et ce n'est pas par la destruction de la matière *(rūpakṣaya)* qu'il y a vide. Il en va de même pour les quatre autres agrégats jusques et y compris l'agrégat connaissance *(vijñānaskandha)*. Cela c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

[22] K : *Rūpa* et *rūpaśūnyatā* font deux. Mais le *rūpa* est lui-même *śūnya*. Ce n'est pas par la destruction *(nirodha)* du *rūpa* que le *rūpa* est *śūnya*; le *svabhāva* du *rūpa* est lui-même *śūnya*. Il en va ainsi pour la *vedanā*, la *saṃjñā*, le *saṃskāra* et le *vijñāna*. *Vijñāna* et *śūnyatā* font deux. Mais le *vijñāna* est lui-même *śūnya*. Ce n'est pas par la destruction du *vijñāna* [que le *vijñāna* est *śūnya*]; le *svabhāva* du *vijñāna* est lui-même *śūnya*. Pénétrer cela, c'est entrer dans l'*advaya*.

Le Vimalakīrti exploite ici un topique inlassablement répété dans la Prajñāpāramitā : Pañcaviṃśati, p. 38,*2-8*; Śatasāh., p. 118,*18*; 812,*3-5*; 930, *11-16*; T 220, k. 402, p. 11 *c* 1; T 221, k. 1, p. 4 *c* 18; T 222, k. 1, p. 152 *a* 16; T 223, k. 1, p. 221 *b* 25 - 221 *c* 10; T 1509, k. 35, p. 318 a 8-22 (suivi d'un commentaire) :

na śūnyatayā rūpaṃ śūnyaṃ, nānyatra rūpāc chūnyatā, rūpam eva śūnyatā śūnyataiva rūpam ... tathā hi nāmamātram idaṃ yad idaṃ rūpam : « Ce n'est pas par la vacuité que la matière est vide; en dehors de la matière il n'y a pas de vacuité; la matière est la vacuité, la vacuité est la matière. En effet la matière n'est rien que mot ».

Il est précisé que le raisonnement tenu ici pour le *rūpa* s'applique aux quatre autres *skandha* et à tous les dharma sans exception. — A son tour, Tche Touen 支遁 (314-366), le plus grand propagandiste du bouddhisme

18. Le bodhisattva Prabhāketu [23] dit :

Dire que les quatre éléments *(dhātu)* sont une chose et que l'élément espace *(ākāśadhātu)* en est une autre, cela fait deux. Mais les quatre éléments ont l'espace pour nature *(ākāśasvabhāva)*; le terme antérieur *(pūrvānta)* a l'espace pour nature; le terme postérieur *(aparānta)* a l'espace pour nature, et le présent *(pratyutpanna)* a, lui aussi, l'espace pour nature. Le savoir *(jñāna)* qui pénètre de cette manière les éléments, c'est l'entrée dans la non-dualité [24].

L'idée *(vikalpa)* des quatre éléments *(dhātu)* et l'idée d'espace *(ākāśa)* font deux. Si les Bodhisattva comprennent que les quatre éléments ont l'espace pour nature *(svabhāva)* et que, dans leurs termes antérieur moyen et postérieur *(pūrvamadhyāparānta)*, les quatre éléments ont l'espace pour nature propre, alors ils pénètrent sans erreur *(aviparītam)* les éléments. C'est là entrer dans la doctrine de la non-dualité.

19. Le bodhisattva Pramati dit :

Œil *(cakṣus)* et couleur *(rūpa)* font deux. Mais bien connaître l'œil *(cakṣuḥparijnayā)* et n'avoir pour la couleur ni amour *(rāga)*, ni haine *(dveṣa)* ni incertitude *(moha)*, c'est le calme *(śānta)*. De même oreille *(śrotra)* et son *(śabda)*, nez *(ghrāṇa)* et odeur *(gandha)*, langue *(jihvā)* et saveur *(rasa)*, corps *(kāya)* et tangible *(spraṣṭavya)*, esprit *(manas)* et choses *(dharma)* forment doublet. Mais bien connaître l'esprit *(manaḥparijñayā)* et n'éprouver pour les choses ni amour ni haine ni incertitude, c'est le calme. S'établir ainsi dans le calme, c'est entrer dans la non-dualité [25].

Œil *(cakṣus)* et couleur *(rūpa)*, oreille *(śrotra)* et son *(śabda)*, nez *(ghrāṇa)* et odeur *(gandha)*, langue *(jihvā)* et saveur *(rasa)*, corps *(kāya)* et tangible *(spraṣṭavya)*, esprit *(manas)* et choses *(dharma)* : ces idées *(vikalpa)* forment doublet. Si les Bodhisattva comprennent que toutes ces natures *(svabhāva)* sont vides *(śūnya)*, s'ils voient bien la nature propre de l'œil *(cakṣuḥsvabhāva)* et s'ils n'ont pour la couleur *(rūpa)* ni amour *(rāga)*, ni haine *(dveṣa)*, ni incertitude *(moha)*; si, de fil en aiguille, ils voient bien la nature propre de l'esprit *(manaḥsvabhāva)* et s'ils n'ont pour les choses *(dharma)* ni amour, ni haine, ni incertitude, les Bodhisattva, dis-je, tiendront tout cela pour vide *(śūnya)*. Ayant vu de cette manière, ils s'établissent dans le calme *(śānta)*. C'est cela pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

parmi la haute société de la Chine du Sud-Est, appuiera sur le présent passage du Vimalakīrtinirdeśa sa méthode particulière d'exégèse tendant à définir le concept mahâyâniste de la vacuité dans ses rapports avec le monde phénoménal : cf. E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 123, et 362, note 215.

Sur la *śūnyatā*, non-existence, voir l'Introduction, p. 47-51.

23 Prabhāketu : cf. I, § 4, note 13.

24 K : Les quatre *dhātu* d'une part et l'*ākāśadhātu* d'autre part font deux. Mais le *svabhāva* des quatre *dhātu* est le *svabhāva* de l'*ākāśadhātu*. Le *pūrvānta* et l'*aparānta* étant vides *(śūnya)*, le *madhyānta*, lui aussi, est vide. Comprendre de cette manière le *svabhāva* des *dhātu*, c'est entrer dans l'*advaya*.

20. Le bodhisattva Akṣayamati [26] dit :

Le don *(dāna)* et l'application du don à l'omniscience *(sarvajñānapariṇāmanā)* font deux. Mais la nature propre *(svabhāva)* du don, c'est l'omniscience, et la nature propre de l'omniscience c'est l'application [27]. De même la moralité *(śīla)*, la patience *(kṣānti)*, l'énergie *(vīrya)*, l'extase *(dhyāna)* et la sagesse *(prajñā)* d'une part, et leur application à l'omniscience d'autre part font deux. Mais la nature propre de la sagesse, c'est l'omniscience, et la nature propre de l'omniscience, c'est l'application. L'entrée dans ce prin-

Le don *(dāna)* et son application à l'omniscience *(sarvajñānapariṇāmanā)* font deux. De même la moralité *(śīla)*, la patience *(kṣānti)*, l'énergie *(vīrya)*, l'extase *(dhyāna)* et la sagesse *(prajñā)* d'une part, et leur application à l'omniscience d'autre part font deux. Mais si l'on sait que le don, c'est l'application à l'omniscience, et que l'application à l'omniscience, c'est le don, et ainsi de suite si l'on sait que la sagesse, c'est l'application à l'omniscience, et que l'application à l'omniscience, c'est la sagesse, alors on comprend le principe unique *(ekanaya)*. C'est cela entrer dans la doctrine de la non-dualité.

25 K est absolument identique au tibétain.

26 Akṣayamati est un bodhisattva célèbre qui a donné son nom à l'Akṣayamatinirdeśasūtra (T 397, k. 27-30; T 403; OKC 842), l'une des grandes autorités invoquées par les auteurs mādhyamika (cf. Madh. vṛtti, p. 43,*4*; 108,*1*; 276,*9*; Śikṣāsamuccaya, p. 11,*8*; 21,*23*; 33,*13*; 34,*17*; 117,*13*; 119,*3*; 158,*7*; 167,*1*; 183,*4*; 212,*12*; 233,*6*; 236,*1* et *6*; 271,*4*; 278,*4*; 285,*7*; 287,*6*; 291,*8*; 316,*13*; Pañjikā, p. 81,*5*; 86,*5*; 118,*5*; 173,*7*; 522,*12*; 527,*16*). C'est une section du Mahāsaṃnipāta qui semble bien être l'une des sources du Vimalakīrtinirdeśa (voir ci-dessus, III, § 62, note 121 *sub fine*).

Akṣayamati intervient fréquemment dans les mahāyānasūtra : Rāṣṭrapālaparipṛcchā, p. 2,*1*; Saddharmapuṇḍ., p. 3,*8*; 438,*2*; Mañjuśrīmūlakalpa, p. 311,*14*; 312,*5*; 461,*6*; Mahāvyutpatti, no 702.

27 K : Le don *(dāna)* et l'application à l'omniscience *(sarvajñānapariṇāmanā)* font deux. Mais la nature propre du don, c'est la nature propre de l'application à l'omniscience, etc.

cipe unique *(ekanayapraveśa)* [28] est l'entrée dans la non-dualité.

21. Le bodhisattva Gambhīramati dit :

La vacuité *(śūnyatā)* est une chose, le sans-marque *(ānimitta)* en est une autre, et la non-prise en considération *(apraṇihita)* en est une autre encore : tout cela implique dualité. Mais dans la vacuité *(śūnyatā)*, il n'y a pas de marque *(nimitta)*; dans le sans-marque, il n'y a pas de prise en considération *(praṇidhāna)*; dans la non-prise en considération, ni la pensée *(citta)* ni l'esprit *(manas)* ni la connaissance *(vijñāna)* ne fonctionnent. Voir que toutes les trois portes de la délivrance *(vimokṣamukha)* sont contenues dans une unique porte de délivrance, c'est pénétrer dans la non-dualité [29].

22. Le bodhisattva Śāntendriya dit :

Les trois joyaux, le Buddha, la Loi *(dharma)* et la Communauté *(saṃgha)* impliquent dualité. Mais la nature propre *(svabhāva)* du Buddha, c'est la Loi, et la nature propre de la Loi, c'est la Communauté. Ces trois joyaux sont inconditionnés *(asaṃskṛta)*; inconditionnés, ils sont pareils à l'espace *(ākāśasama)*. Le principe de tous les dharma *(sarvadharmanaya)* est pareil à l'espace. Comprendre ainsi, c'est entrer dans la non-dualité [30].

23. Le bodhisattva Apratihatanetra dit :

Accumulation des choses périssantes *(satkāya)* et destruction de l'accumulation des choses périssantes *(satkāyanirodha)* font deux. Mais l'accumulation elle-même est destruction. Pourquoi? Lorsque la croyance à l'accumulation des choses périssantes

Accumulation des choses périssantes *(satkāya)* et destruction de l'accumulation des choses périssantes *(satkāyanirodha)* font deux. Mais les Bodhisattva savent que l'accumulation des choses périssantes, c'est la destruction des choses périssantes. Sachant cela, ils ne produisent absolument pas la croyance à l'accumulation des choses périssantes *(satkāyadṛṣṭi)*. Sur

[28] Sur l'*ekanaya* que K rend toujours par *yi-siang*, voir ci-dessus, III, § 73, note 144.

[29] K : *Śūnyatā, ānimitta* et *apraṇihita* forment des dualités. Mais la *śūnyatā* est *ānimitta*, et l'*ānimitta* est *apraṇihita*. S'il y a *śūnyatā, ānimitta* et *apraṇihita*, il n'y a ni *citta*, ni *manas*, ni *vijñāna*. Les trois *vimokṣamukha* en un unique *vimokṣamukha*, c'est là l'entrée dans l'*advaya*.

[30] K : *Buddha, dharma* et *saṃgha* forment des dualités. Mais le Buddha, c'est le *dharma*; et le *dharma*, c'est le *saṃgha*. Ces trois joyaux sont *asaṃskṛta* et *ākāśasama*. Et tous les dharma de même. Agir conformément à cela, c'est entrer dans l'*advaya*.

(satkāyadṛṣṭi) ne naît pas, n'existe pas, on n'a aucune conception *(kalpa)*, aucune imagination *(vikalpa)*, aucune fantaisie *(parikalpa)* concernant l'accumulation des choses périssantes ou la destruction de cette accumulation; dès lors on s'identifie à la destruction même *(nirodhasvabhāva)*. La non-naissance *(anutpāda)* et la non-destruction *(anirodha)*, c'est l'entrée dans la non-dualité [31].

l'accumulation des choses périssantes et la destruction des choses périssantes, ils n'ont aucune conception *(kalpa)*, aucune imagination *(vikalpa)*. Ils attestent *(sākṣātkurvanti)* l'absolue destruction *(atyantanirodhasvabhāva)* des deux choses, sans éprouver ni hésitation *(vimati)* ni crainte *(trāsa)* ni effroi *(saṃtrāsa)*. C'est cela pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

24. Le bodhisattva Suvinīta dit :

Les disciplines du corps, de la voix et de l'esprit *(kāyavāgmanaḥsaṃvara)* ne font pas dualité. Pourquoi? Ces dharma ont un caractère inactif *(anabhisaṃskāralakṣaṇa)*. L'inactivité du corps est l'inactivité de la voix, et l'inactivité de la voix est l'inactivité de l'esprit. Il faut connaître et comprendre l'inactivité de tous les dharma *(sarvadharmānabhisaṃskāra)*. La connaître, c'est entrer dans la non-dualité [32].

Les trois disciplines du corps, de la voix et de la pensée *(kāyavāgmanaḥsaṃvara)* font, dit-on, dualité. Mais les Bodhisattva savent que ces trois disciplines ont un caractère inactif *(anabhisaṃskāralakṣaṇa)* et que ce caractère ne comporte pas dualité. Pourquoi? L'inactivité du corps est l'inactivité de la voix; l'inactivité de la voix est l'inactivité de l'esprit; l'inactivité de l'esprit est l'inactivité commune à tous les dharma. Pénétrer ce caractère d'inactivité, c'est entrer dans la doctrine de la non-dualité.

[31] K : *Satkāya* et *satkāyanirodha* font deux. Mais le *satkāya*, c'est le *satkāyanirodha*. Pourquoi? Celui qui voit le *bhūtalakṣaṇa* du *satkāya*, ne produit plus de vue concernant le *satkāya* et le *satkāyanirodha*. Entre *satkāya* et *satkāyanirodha*, il n'y a ni dualité *(dvaya)*, ni distinction mentale *(vikalpa)*. En rester là, sans effroi ni crainte, c'est entrer dans l'*advaya*.

[32] K : La discipline *(saṃvara)* des *kāya, vāc* et *manas* forme des dualités. Mais ces trois activités ont toutes un *anabhisaṃskāralakṣaṇa*. Le caractère inactif du *kāya*, c'est le caractère inactif de la *vāc*, et le caractère inactif de la *vāc*, c'est le caractère inactif du *manas*. Le caractère inactif de ces trois activités, c'est le caractère inactif de tous les dharma. Ceux qui se conforment ainsi au savoir de l'inactivité pénètrent dans l'*advaya*.

25. Le bodhisattva Puṇyakṣetra dit :

Les actions méritoires, déméritoires et neutres *(puṇyāpuṇyāniñjyābhisaṃskāra)* impliquent dualité. En réalité ces actions méritoires, déméritoires et neutres ne constituent pas une dualité. Le caractère propre *(svalakṣaṇa)* de ces actions est vide *(śūnya)*. Il n'y a ni mérite, ni démérite, ni action neutre, ni action. La non-démonstration *(asiddhi)* de cette action est l'entrée dans la non-dualité [33].

Les idées d'action méritoire *(puṇyābhisaṃskāra)*, d'action déméritoire *(apuṇyābhisaṃskāra)* et d'action neutre *(āniñjyābhisaṃskāra)* impliquent dualité. Mais les Bodhisattva savent que le péché, le mérite et l'action neutre ont un caractère inactif et que ce caractère ne comporte pas dualité. Pourquoi? Péché, mérite et action neutre sont, tous trois, vides de nature propre et de caractère. Dans le vide manquent ces diverses sortes *(viśeṣa)* d'actions. Comprendre ainsi, c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

26. Le bodhisattva Padmavyūha [34] dit :

Ce qui est issu de l'exaltation du moi *(ātmaparyutthānaja)* est dualité. Mais la vraie connaissance du moi *(ātmaparijñāna)* ne recherche pas *(na parimārgayati)* la dualité. Chez celui qui se base sur la non-dualité *(advayāvasthita)* il n'y a pas d'idée *(vijñapti)*, et cette absence d'idée est l'entrée dans la non-dualité [35].

Toute dualité est issue du moi *(ātmaja)*. Si les Bodhisattva connaissent la vraie nature *(bhūtasvabhāva)* du moi, ils ne posent point de dualité; ne posant point de dualité, ils n'ont plus d'idées *(vijñapti)* et, n'ayant plus d'idées, ils n'ont plus d'objet de pensée. C'est cela pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

27. Le bodhisattva Śrīgarbha [36] dit :

Ce qui est constitué par l'objet *(ālambanaprabhāvita)* est dualité. L'absence d'objet *(nirālambana)* est non-dualité. C'est pourquoi ne rien prendre *(anādāna)* et ne rien rejeter *(aprahāṇa)*, c'est entrer dans la non-dualité.

Toute dualité est issue de l'objet *(ālambana)*. Si les Bodhisattva comprennent que les dharma sont inexistants *(anupalabdha)*, ils ne les prennent pas et ne les rejettent pas. Ne rien prendre et ne rien rejeter, c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

33 K : Les *abhisaṃskāra puṇya, apuṇya* et *āniñjya* impliquent des dualités. Mais le *bhūtasvabhāva* de ces trois *abhisaṃskāra* est vide *(śūnya)*. Comme il est vide, il *n'y a ni puṇya*, ni *apuṇya* ni *āniñjya-abhisaṃskāra*. Ne produire aucun de ces trois *abhisaṃskāra*, c'est entrer dans l'*advaya*.

34 Padmavyūha : cf. ci-dessus, I, § 4, note 32.

35 Ce paragraphe manque dans Tk. — K : De [l'idée] d'*ātman*, proviennent les deux [idées d'*ātman* et d'*anātman*] qui font dualité. Mais celui qui voit le vrai caractère *(bhūtalakṣaṇa)* de l'*ātman* ne produit plus ces deux dharma. Ne s'établissant point dans ces deux dharma, il n'a ni connaissance *(vijñāna)* ni objet de connaissance *(vijñāta)* : c'est cela entrer dans l'*advaya*.

36 Śrīgarbha : cf. Saddharmapuṇḍ., p. 21,*11*; 26,*5*; Daśabhūmika, p. 2,*6*; Gaṇḍavyūha, p. 442,*9*; Mahāvyutpatti, no 666.

28. Le bodhisattva Candrottara [37] dit :

« Ténèbres » *(tamas)* et « lumière » *(jyotis)* font deux. Mais l'absence de ténèbres et l'absence de lumière sont une non-dualité. Pourquoi? Pour l'ascète entré en recueillement d'arrêt *(nirodhasamāpatti)*, il n'y a ni ténèbres ni lumière, et il en est ainsi de tous les dharma. Comprendre cette égalité *(samatā)*, c'est entrer dans la non-dualité [38].

Les idées *(vikalpa)* de ténèbres *(tamas)* et de lumière *(jyotis)* font deux. Mais les Bodhisattva savent que le vrai caractère *(bhūtalakṣaṇa)* ne comporte ni ténèbres ni lumière et que la nature *(bhāva)* est sans dualité. De même que pour un bhikṣu entré dans le recueillement d'arrêt *(nirodhasamāpatti)* il n'y a ni ténèbres ni lumière, ainsi en va-t-il de tous les dharma. Comprendre l'égalité *(samatā)* de tous les dharma, c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

29. Le bodhisattva Ratnamudrāhasta [39] dit :

Complaisance pour le Nirvāṇa *(nirvāṇābhirati)* et répugnance pour le Saṃsāra *(saṃsāraparikheda)* font deux. Mais l'absence de complaisance pour le Nirvāṇa et l'absence de répugnance pour le Saṃsāra constituent une non-dualité. Pourquoi? Il faut être lié *(baddha)* pour parler de libération *(mokṣa)*, mais si l'on est absolument délié *(atyantābaddha)*, pourquoi rechercherait-on la libération? Le bhikṣu qui

Complaisance pour le Nirvāṇa *(nirvāṇābhirati)* et répugnance pour le Saṃsāra *(saṃsāraparikheda)* font deux. Mais si les Bodhisattva comprennent le Nirvāṇa et le Saṃsāra, ils n'ont ni complaisance ni répugnance et il n'y a plus de dualité. Pourquoi? Il faut être lié *(baddha)* par le Saṃsāra pour rechercher la délivrance *(mokṣa)*. Mais si l'on sait que les liens du Saṃsāra n'existent absolument pas, pourquoi rechercher encore la délivrance du Nirvāṇa *(nirvāṇamokṣa)*? Comprendre ainsi l'inexistence des liens *(bandhana)* et de

37 Candrottarajñānin : cf. Gaṇḍavyūha, p. 2,*15*.

38 K : *Tamas* et *jyotis* font deux. Mais l'absence de *tamas* et l'absence de *jyotis* ne font pas deux. Pourquoi? Si on entre dans la *saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti*, il n'y a ni *tamas* ni *jyotis*. Et il en va de même pour tous les dharma. En ce qui les concerne, pénétrer dans la *samatā*, c'est entrer dans l'*advaya*.

39 Ratnamudrāhasta : cf. ci-dessus, I, § 4, note 19.

n'est ni lié *(baddha)* ni libéré *(mukta)* n'éprouve ni complaisance *(abhirati)* ni répugnance *(parikheda)*. C'est cela entrer dans la non-dualité [40].

la libération *(mokṣa)*, ne pas se complaire dans le Nirvāṇa et ne pas haïr le Saṃsāra, c'est pénétrer dans la doctrine de la non-dualité?

30. Le bodhisattva Maṇikūṭarāja dit :

Bon chemin *(mārga)* et mauvais chemin *(kumārga)* font deux. Mais si les Bodhisattva s'établissent dans le bon chemin, ils ne suivent aucunement les mauvais chemins. Ne les suivant point, ils n'ont pas les notions *(saṃjñā)* de bon ni de mauvais chemin. Privés de ces deux notions, ils n'ont pas l'idée de la dualité. C'est cela pénétrer dans la doctrine de la non-dualité.

31. Le bodhisattva Satyarata dit :

Vérité *(satya)* et mensonge *(mṛṣā)* font deux. Mais si celui qui a vu la vérité *(dṛṣṭasatya)* ne conçoit même pas *(na samanupaśyati)* la nature de la vérité *(satyatā)*, comment verrait-il le mensonge? Pourquoi? Cette nature n'est pas vue par l'œil de chair *(māṃsacakṣus)* et n'est pas vue par l'œil de la sagesse *(prajñācakṣus)*. C'est dans la mesure où il n'y a ni vue *(darśana)* ni vision *(vidarśana)* qu'elle est vue. Là où il n'y a ni vue ni vision on entre dans la non-dualité.

Vérité *(satya)* et mensonge *(mṛṣā)* font deux. Mais si les Bodhisattva qui voient la nature de la vérité *(satyasvabhāva)* ne voient même pas la vérité, comment donc verraient-ils le mensonge? Pourquoi? Cette nature n'est pas vue par l'œil de chair *(māṃsacakṣus)* ni par les autres yeux y compris l'œil de la sagesse *(prajñācakṣus)*. Quand on voit ainsi et que l'on n'a sur les dharma ni vision ni absence de vision, on pénètre dans la doctrine de la non-dualité.

32. Quand les Bodhisattva présents à l'assemblée eurent ainsi chacun dit leur mot comme ils l'entendaient, ils interrogèrent en même temps Mañjuśrī prince héritier : Mañjuśrī, qu'est-ce enfin que l'entrée des Bodhisattva dans la non-dualité?

Mañjuśrī répondit : Messieurs *(satpuruṣa)*, vous avez tous bien parlé; cependant, à mon avis, tout ce que vous avez dit implique encore dualité [41].

[40] K est identique au tibétain.

[41] Cette phrase manque dans K.

Exclure toute parole et ne rien dire, ne rien exprimer, ne rien prononcer, ne rien enseigner, ne rien désigner, c'est entrer dans la non-dualité [42].

Si les Bodhisattva ne disent rien, ne parlent point, ne désignent rien et n'enseignent rien à propos d'aucun dharma, s'ils excluent tout vain bavardage *(prapañca)* et tranchent toute conception *(vikalpa)*, alors ils pénètrent dans la doctrine de la non-dualité.

33. Alors Mañjuśrī prince héritier dit au licchavi Vimalakīrti : Fils de famille *(kulaputra)*, maintenant que chacun d'entre nous a dit son mot, exposez-nous à votre tour, ce qu'est la doctrine de la non-dualité *(advayadharmamukha)*.

Le licchavi Vimalakīrti garda le silence *(tūṣṇībhūto 'bhūt)*.

Mañjuśrī prince héritier donna son assentiment *(sādhukāraṃ adāt)* au licchavi Vimalakīrti et lui dit : Bien, bien, fils de famille : c'est cela l'entrée des Bodhisattva dans la non-dualité. En cette matière, les phonèmes *(akṣara)*, les sons *(svara)* et les idées *(vijñapti)* sont sans emploi *(asamudācāra)* [43].

[42] K : A mon avis, ne rien dire sur aucun dharma, ne pas parler, ne rien déclarer, ne rien connaître, exclure toute question *(praśna)* et toute réponse *(vyākaraṇa)*, c'est entrer dans l'*advaya*.

[43] En tibétain : *ḥdi ni byaṅ chub sems dpaḥ rnams kyi gñis su med par ḥjug pa yin te. de la yi ge daṅ sgra daṅ rnam par rig paḥi rgyu med do.*

K traduit librement : « En arriver à ne plus avoir ni phonèmes *(akṣara)* ni paroles *(vāc)*, c'est vraiment entrer dans l'*advayadharmamukha* ».

Dans T 1775, k. 8, p. 399 *b*, Kumārajīva illustre ce silence philosophique par le récit de la conversion d'Aśvaghoṣa, récit traduit au long par S. Lévi, *La Dṛṣṭāntapaṅkti et son auteur*, JA, juill.-sept. 1927, p. 114-115. Le bhikṣu Pārśva possédait un grand talent de parole et il excellait à la discussion. L'hérétique Aśvaghoṣa se présenta à lui, s'offrant à réfuter toutes les théories qu'il soutiendrait. Pārśva l'écouta discuter et garda le silence. Aśvaghoṣa le considéra avec mépris et le quitta. Mais, en cours de route, il réfléchit : Cet homme a une sagesse très profonde; c'est moi qui ai subi la défaite. Toutes les paroles que j'ai prononcées peuvent être réfutées, et je me suis réfuté moi-même. Lui n'a rien dit et il n'y eut rien à réfuter. Alors Aśvaghoṣa retourna auprès de Pārśva, reconnut sa défaite et offrit d'avoir la tête tranchée. Pārśva l'invita plutôt à se faire tonsurer, car « la tonsure est comme la mort ». Aśvaghoṣa entra donc dans les ordres et devint le disciple de Pārśva. Et Kumārajīva conclut son récit par une explication sur la supériorité du silence en matière d'ineffable : « La discussion par le silence est la suprême discussion ».

Telle est bien la position du Madhyamaka. Au logicien qui lui demande s'il est bien vrai que les saints soient sans argument, Candrakīrti, dans sa

Ces paroles ayant été dites, cinq mille Bodhisattva, ayant pénétré la doctrine de la non-dualité, obtinrent la conviction relative aux dharma qui ne naissent pas *(anutpattikadharmakṣānti)*.

Madh. vṛtti, p. 57,*7-8*, fait la réponse suivante : *kenaitad uktam asti vā nāsti veti. paramārtho hy āryāṇāṃ tūṣṇīṃbhāvaḥ. tataḥ kutas tatra prapañcasaṃbhavo yad upapattir anupapattir vā syāt* : « Qui donc pourrait dire si les saints ont ou n'ont pas d'argument? En effet l'absolu, c'est le silence des saints. Comment donc une discussion avec eux sur ce sujet serait-elle possible [et comment pourrions-nous savoir] s'ils ont ou n'ont pas d'argument en cette *matière?* »

Voir à ce sujet G. M. NAGAO, *The Silence of the Buddha and its Madhyamic Interpretation*, Studies in Indology and Buddhology, Kyōto, 1955, p. 137-151.

Au concile de Lhasa (792-794), Mahāyāna, le chef du parti chinois, s'autorise du « silence de Vimalakīrti » pour affirmer que l'attribut de l'esprit est justement de n'en point avoir et, par conséquent, d'être imprédicable (cf. P. DEMIÉVILLE, *Le Concile de Lhasa*, p. 113, 114, 156). Kamalaśīla, adversaire de Mahāyāna et chef du parti indien au concile, objectera que, pour être légitime et efficace, le silence philosophique doit être précédé d'une longue analyse correcte *(bhūtapratyavekṣā)* sans laquelle la connaissance de la vacuité est impossible (Idem, *ibidem*, p. 351).

Notons pour terminer que ce paragraphe 33 relatif au silence de Vimalakīrti figure dans toutes les versions dont nous disposons sauf dans celle de Tche K'ien qui est justement la plus ancienne. Ce paragraphe manquait-il à la rédaction primitive du Vimalakīrti? Dans l'affirmative, l'intérêt de ce texte diminuerait considérablement.

CHAPITRE IX

PRISE DE LA NOURRITURE PAR LE BODHISATTVA FICTIF

[*L'inquiétude de Śāriputra.*]

1. Alors le vénérable *(āyuṣmant)* Śāriputra fit cette réflexion : Il est midi *(madhyāhna)* et ces grands Bodhisattva occupés à prêcher la loi ne se lèvent toujours pas. Quand donc, Auditeurs *(śrāvaka)* et Bodhisattva, allons-nous manger?

Alors le licchavi Vimalakīrti, connaissant avec sa pensée la réflexion qui s'élevait dans la pensée du vénérable Śāriputra *(tasyāyuṣmataḥ Śāriputrasya cetasaiva cetaḥparivitarkam ājñāya)*, dit au vénérable Śāriputra : Révérend *(bhadanta)* Śāriputra, le Tathāgata a prêché aux Auditeurs *(śrāvaka)* les huit libérations *(vimokṣa)* : il faut t'y tenir et ne pas entendre la loi avec des préoccupations liées à des choses matérielles *(āmiṣasaṃbhinnasaṃtāna)*. Cependant, si tu veux manger, attends un moment *(muhūrtam āgamayasva)*, et tu mangeras une nourriture encore jamais goûtée *(ananubhūtapūrvaṃ bhojanaṃ bhokṣyase)* [1].

[*Découverte de l'univers Sarvagandhasugandhā.*]

2. A ce moment *(tena khalu punar samayena)*, le licchavi Vimalakīrti entra dans une telle concentration *(tathārūpaṃ samādhiṃ samāpede)* et accomplit une telle opération miraculeuse *(tathārūpam ṛddhyabhisaṃskāram abhisaṃskaroti sma)* qu'il fit voir aux Bodhisattva et aux Śrāvaka l'univers nommé Sarvagandhasugandhā [2]. Cet univers se rencontre si, partant d'ici, on franchit en direction du zénith, des univers aussi nombreux que les sables de quarante-deux Ganges *(ūrdhvāyāṃ diśi dvācatvāriṃśadgaṅgānadīvālukopa-*

[1] Sur tout ce qui concerne cette nourriture sacrée dont il est question aux chap. IX et X, voir Appendice, note VII : *L'Amṛta parfumé.*

[2] La lecture *Sarvagandhasugandhā* est confirmée par le Śikṣāsamuccaya, p. 270,*2*. Le Laṅkāvatāra, p. 105,*9*; et la Madh. vṛtti, p. 333,*6*, ont simplement *Gandhasugandhā*.

māni buddhakṣetrāṇy atikramya). C'est là qu'actuellement le tathāgata Sugandhakūṭa[3] se trouve *(tiṣṭhati),* vit *(dhriyate)* et existe *(yāpayati).* Dans cet univers, les arbres *(vṛkṣa)* dégagent un parfum *(gandha)* de loin supérieur *(bahvantaraviśiṣṭa)* à ceux qu'émettent les hommes et les dieux *(manuṣyadeva)* de tous les champs de Buddha *(buddhakṣetra)* situés dans les dix régions. Dans cet univers, on ignore jusqu'aux noms de Śrāvaka et de Pratyekabuddha; il y a une assemblée *(saṃnipāta)* composée seulement de grands Bodhisattva purs, auxquels le tathāgata Sugandhakūṭa prêche la loi. Dans cet univers, les belvédères *(kūṭāgāra),* les avenues *(caṅkrama),* les parcs *(upavana),* les palais *(prāsāda)* et les habits *(vastra)* sont tous formés de parfums variés *(nānāvidhagandhamaya),* et le parfum de la nourriture que mangent ce Buddha bienheureux et ces Bodhisattva remplit *(prasarati)* d'innombrables univers.

A ce moment-là, le bienheureux tathāgata Sugandhakūṭa était à table avec ses Bodhisattva pour prendre son repas *(bhojanam*

[3] En tibétain Spos mchog brtsegs pa = Sugandhakūṭa. Cependant le Laṅkāvatāra et la Madh. vṛtti attribuent l'univers Gandhasugandhā, non pas à Sugandhakūṭa, mais à Samantabhadra.

Laṅkāvatāra, p. 105,*8-12* : *yathā Mahāmate Animiṣāyāṃ Gandhasugandhāyāṃ ca lokadhātau Samantabhadrasya tathāgatasyārhataḥ samyaksaṃbuddhasya buddhakṣetre 'nimiṣair netraiḥ prekṣamāṇās te bodhisattvā mahāsattvā anutpattikadharmakṣāntiṃ pratilabhante 'nyāṃś ca samādhiviśeṣān* : « C'est ainsi, ô Mahāmati, que dans l'univers Animiṣā et dans l'univers Gandhasugandhā du tathāgata Samantabhadra, les Bodhisattva acquièrent l'*anutpattikadharmakṣānti* et d'autres sortes de *samādhi* en regardant fixement, sans cligner de l'œil ».

Madh. vṛtti, p. 333,*6-9* : *tathā āryavimalakīrtinirdeśe : tan nirmitabodhisattvena Gandhasugandhāyāṃ lokadhātau Samantabhadratathāgatopabhuktaśeṣaṃ bhojanam ānītaṃ nānāvyañjanakhādyādisaṃprayuktaṃ pṛthak pṛthag vividharasam ekabhojanena sarvaṃ tac chrāvakabodhisattvasaṃgharājarājāmātyapurohitāntaḥpuradauvārikasārthavāhādijanapadaṃ saṃtarpya prītyākāraṃ nāma mahāsamādhiṃ lambhyayāmāseti* : « Il est dit dans l'Āryavimalakīrtinirdeśa : Alors le bodhisattva fictif apporta les restes de la nourriture prise dans l'univers Gandhasugandhā par le tathāgata Samantabhadra, nourriture mêlée à toutes sortes de condiments et de victuailles et comportant, chaque fois, des saveurs diverses. Quand, en un seul repas, cette nourriture eut réconforté toute la population — Śrāvaka, Bodhisattva, roi, ministres, chapelain, femmes, portiers, caravaniers, etc. —, tous obtinrent la grande concentration dite « Aspect de joie ».

Cette citation n'est certainement pas littérale; elle manque dans la version tibétaine de la Madh. vṛtti.

upabhoktum), et le fils des dieux *(devaputra)* Gandhavyūhāhāra, bien engagé dans le Grand Véhicule *(mahāyānasaṃprasthita),* assurait le service *(upasthāna)* et les soins *(paryupāsana)* de ce Bienheureux et de ces Bodhisattva[4].

Chez Vimalakīrti l'assemblée tout entière *(sarvāvatī parṣad)* contemplait cet univers où le Bienheureux Sugandhakūṭa et ses Bodhisattva s'étaient mis à table.

[*Mission d'un Bodhisattva fictif au Sarvagandhasugandhā.*]

3. Alors le licchavi Vimalakīrti s'adressant à tous les Bodhisattva leur dit : Messieurs *(satpuruṣa),* quelqu'un parmi vous serait-il capable *(utsāha)* d'aller en cet univers pour y quérir de la nourriture ?

Mais, à l'intervention surnaturelle *(adhiṣṭhāna)* de Mañjuśrī, personne n'en fut capable, et tous les Bodhisattva gardèrent le silence *(tūṣṇīṃbhūta).*

Le licchavi Vimalakīrti dit à Mañjuśrī prince héritier : Ô Mañjuśrī, n'as-tu pas honte *(hrepaṇa)* d'une telle assemblée *(evaṃrūpā parṣad)* ?

Mañjuśrī répondit : Fils de famille, tu ne dois pas mépriser *(avaman-)* cette assemblée de Bodhisattva. Le Tathāgata n'a-t-il pas dit qu'il ne faut pas mépriser les *aśaikṣa*[5] ?

[4] Selon K : « Il y avait des devaputra, tous nommés Gandhavyūha et qui avaient produit l'*anuttarasamyaksaṃbodhicitta*; ils servaient *(pūjayanti sma)* ce Buddha et les Bodhisattva ». Mais selon la version tibétaine et les versions chinoises de Tk et de H, il ne s'agirait, semble-t-il, que d'un unique serviteur. La mention d'un échanson est pour le moins surprenante. On songe tout naturellement à Ganymède, fils de Trôs et porte-coupe de Zeus (*Iliade*, V, v. 265; XX, v. 232; *Petite Iliade* dans les Scholies à Euripide, *Oreste*, v. 1392, *Troyennes*, v. 821), emporté dans l'Olympe par un tourbillon de vent (*Hymne à Aphrodite*, v. 208), par un aigle (*Enéide*, V, v. 255), ou par Zeus déguisé en aigle (Ovide, *Métamorphoses*, X, v. 155 sq.).

On a retrouvé au Gandhāra et en Asie Centrale des représentations de Garuḍa enlevant une Nāgī (cf. A. FOUCHER, *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II, fig. 318 à 321; A. VON LE COQ, *Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens*, Berlin, 1925, fig. 147 à 151). Ce sont des copies grossières du Ganymède de Léocharès. Les sculpteurs indiens ont peut-être confondu le bâton de berger de Ganymède avec la queue d'un serpent : de là viendrait la substitution d'une Nāgī à Ganymède.

[5] Cf. Aṅguttara, I, p. 63,*6-8* : *dve kho gahapati loke dakkhiṇeyyā sekho ca asekho ca. ime kho gahapati dve loke dakkhiṇeyyā ettha ca dānaṃ dātabbaṃ.*

4. Alors le licchavi Vimalakīrti, sans se lever de son siège *(anutthāyāsanāt)* et en présence des Bodhisattva, créa *(nirmimīte sma)* un bodhisattva fictif *(nirmitabodhisattva)* : son corps avait la couleur de l'or *(suvarṇavarṇa)*, il était orné des marques physiques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjanasamalaṃkṛta)* et il montrait de telles couleurs *(rūpa)* que toutes les assemblées en furent éclipsées *(dhyāmīkṛta)*.

Le licchavi Vimalakīrti dit à ce bodhisattva fictif : Va donc, fils de famille, en direction du zénith *(gaccha tvaṃ, kulaputra, ūrdhvāyāṃ diśi)* ; ayant franchi des champs de Buddha aussi nombreux que les sables de quarante-deux Ganges *(dvācatvāriṃśadgaṅgānadīvālukopamāni buddhakṣetrāṇy atikramya)*, tu trouveras l'univers Sarvagandhasugandhā ; c'est là qu'actuellement le tathāgata Sugandhakūṭa s'est mis à table avec ses Bodhisattva ; arrivé auprès de lui, et après avoir salué ses pieds en les touchant de la tête *(pādau śirasābhivandya)*, tu lui diras : « Dans la région du nadir *(adhodiśi)*, » le licchavi Vimalakīrti, saluant cent mille fois vos pieds en les » touchant de la tête *(śatasahasrakṛtvo bhagavataḥ pādau śirasābhi-» vandya)*, s'enquiert de votre santé *(glānaṃ pṛcchati)* en vous » demandant si vous avez peu de tourments et peu de souffrances, » si vous êtes alerte et dispos, si vous êtes fort, bien physiquement » et sans reproche moralement et si vous jouissez de contacts agré-» ables *(te 'lpābādhatāṃ pṛcchaty alpātaṅkatāṃ laghūtthānatāṃ » yātrāṃ balaṃ sukham anavadyatāṃ sukhasparśavihāratām)* [6]. » De loin *(dūratas)* et en pensée *(cittena)*, après avoir tourné plus de cent » mille fois autour de vous *(śatasahasrakṛtvaḥ pradakṣiṇīkṛtya)* et après avoir » salué vos pieds en les touchant de la tête *(pādau śirasābhivandya)*, il vous » prie de me remettre les restes de votre nourriture *(upabhukta-» śeṣaṃ bhojanam)*. Avec ces restes, Vimalakīrti fera œuvre de » Buddha *(buddhakārya)* dans l'univers Sahā de la région du nadir.

» Ainsi les êtres aux aspira-» tions viles *(hīnādhimuktika)* » seront animés d'aspirations » nobles *(udārādhimuktika)*, et » les marques du Tathāgata

» Ainsi aussi les êtres aux aspirations » viles *(hīnādhimuktika)* se complai-» ront dans la grande sagesse, et les » innombrables qualités *(apramāṇagu-» ṇa)* du Tathāgata seront partout » célébrées ».

Voir encore Madhyama, T 26, nº 127, k. 30, p. 616 *a* 10-11; Saṃyukta, T 99, nº 992, k. 33, p. 258 *c* 14-15.

6 Sur cette formule qui sera reprise au § 5, voir les références ci-dessus, IV, § 5, note 8.

» *(tathāgatalakṣaṇa)* se dévelop-» peront » [7].

5. Alors le bodhisattva fictif, ayant marqué son accord *(sādhv iti kṛtvā)* au licchavi Vimalakīrti, obéit *(pratyaśrauṣīt)*. En présence des Bodhisattva, il partit, la tête haute *(ullokitavadana)*, mais les Bodhisattva ne le virent pas s'en aller. Puis le bodhisattva fictif, ayant gagné l'univers Sarvagandhasugandhā, salua de la tête les pieds du bienheureux tathāgata Sugandhakūṭa et lui adressa ces mots :

Alors le bodhisattva fictif, en présence de toute l'assemblée, monta en l'air *(vaihāyasam abhyudgacchati sma)*, et l'assemblée tout entière *(sarvāvatī parṣad)* le voyait [8]. Miraculeusement et rapidement, en un seul instant *(ekasminn eva kṣaṇalavamuhūrte)*, il gagna l'univers Sarvagandhasugandhā et salua de la tête les pieds du buddha Sugandhakūṭa. On entendit qu'il disait ces mots :

Dans la région du nadir *(adhodiśi)*, le bodhisattva Vimalakīrti, saluant cent mille fois vos pieds, ô Bienheureux, s'enquiert de votre santé *(glānaṃ pṛcchati)* et vous demande si vous avez peu de tourments et peu de souffrances, si vous êtes alerte et dispos, si vous êtes fort, bien physiquement et sans reproche moralement et si vous jouissez de contacts agréables *(te 'lpābādhatāṃ pṛcchaty alpātaṅkatāṃ laghūtthānatāṃ yātrāṃ balaṃ sukham anavadyatāṃ sukhasparśavihāratām)*. De loin et en pensée, Vimalakīrti, après avoir tourné plus de cent mille fois autour de vous *(śatasahasrakṛtvaḥ pradakṣiṇīkṛtya)* et après avoir salué vos pieds en les touchant de la tête *(pādau śirasābhivandya)*, vous prie de me remettre à moi les restes de votre repas *(upabhuktaśeṣaṃ bhojanam)*. Avec ces restes, Vimalakīrti fera œuvre de Buddha *(buddhakārya)* dans l'univers Sahā de la région du nadir.

Ainsi les êtres aux aspirations viles *(hīnādhimuktika* seront

Ainsi les êtres aux aspirations viles se complairont dans la grande sagesse,

7 K : « Vimalakīrti voudrait obtenir les restes de nourriture *(upabhuktaśeṣa)* du Bhagavat pour faire œuvre de buddha *(buddhakārya)* dans l'univers Sahā de telle manière que ceux qui se complaisent dans de viles lois *(hīnadharma)* obtiennent en masse la grande Bodhi et que la gloire du Tathāgata soit partout célébrée ».

8 Selon les trois versions chinoises, tous les Bodhisattva virent le bodhisattva fictif s'élever dans les airs; selon la version tibétaine cette ascension fut si rapide qu'ils ne purent la suivre du regard.

animés d'aspirations nobles *(udārādhimuktika)* à l'endroit des attributs des Buddha, et les marques du Tathāgata *(tathāgatalakṣaṇa)* se développeront.

et les innombrables qualités du Tathāgata seront partout célébrées.

6. Alors les Bodhisattva du zénith, Bodhisattva appartenant au buddhakṣetra du bienheureux tathāgata Sugandhakūṭa, furent dans l'émerveillement *(āścaryaprāpta)* en voyant ce bodhisattva fictif, orné des marques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjanasamalaṃkṛta)*, à l'éclat splendide *(viracitaprabhāsa)* et aux qualités aimables *(cāruviśeṣa)*. S'adressant au bienheureux tathāgata Sugandhakūṭa, ils lui demandèrent : Bienheureux, d'où vient donc un personnage de cette sorte *(evaṃrūpo mahāsattvaḥ)* ? où se trouve l'univers Sahā ? et qui sont ces êtres aux aspirations viles *(hīnādhimuktika)* dont il fait mention ? Nous voudrions que le Bienheureux nous explique toutes ces choses.

Interrogé de la sorte par ses Bodhisattva, le bienheureux tathāgata Sugandhakūṭa leur répondit : Fils de famille *(kulaputra)*, si, partant d'ici en direction du nadir, on franchit des champs de Buddha aussi nombreux que les sables de quarante-deux Ganges *(adhodiśi dvācatvāriṃśadgaṅgānadīvālukopamāni buddhakṣetrāṇy atikramya)*, on rencontre l'univers Sahā. C'est là qu'actuellement le tathāgata Śākyamuni, saint et parfaitement illuminé, se trouve, vit et existe *(tiṣṭhati dhriyate yāpayati)*, et dans cet univers aux cinq corruptions *(pañcakaṣāya)*, il prêche la loi *(dharmaṃ deśayati)* à des êtres aux aspirations viles *(hīnādhimuktika)*. C'est là aussi que le bodhisattva Vimalakīrti, établi dans la doctrine de la libération inconcevable *(acintyavimokṣa)*, prêche la loi aux Bodhisattva de l'univers Sahā. Ce Vimalakīrti m'envoie *(preṣayati)* ici ce bodhisattva fictif *(nirmitabodhisattva)* pour célébrer *(parikīrtana)* mon corps *(kāya)*, mes qualités *(guṇa)* et mon nom *(nāman)*, pour mettre en lumière *(saṃprakāśana)* les avantages *(praśaṃsā)* de notre univers Sarvagandhasugandhā et dans l'espoir de développer les racines de bien *(kuśalamūla)* des Bodhisattva de l'univers Sahā.

7. Tous les Bodhisattva s'écrièrent : Quelle grandeur *(māhātmya)* que celle de Vimalakīrti capable de créer un être fictif ainsi doué de pouvoir miraculeux *(ṛddhi)*, de forces *(bala)* et d'assurances *(vaiśāradya)* !

Le bienheureux Sugandhakūṭa reprit :

La grandeur de ce Bodhisattva est telle qu'il envoie des êtres fictifs *(nirmāṇa)* dans tous les buddhakṣetra des dix régions et que ces êtres fictifs font œuvre de Buddha *(buddhakāryam upasthāpayanti)* pour tous les êtres de ces buddhakṣetra.

Fils de famille, ce grand Bodhisattva est doué de qualités si éminentes *(evaṃviśiṣṭaguṇa)* qu'en un seul instant *(ekasminn eva kṣaṇalavamuhūrte)* il crée par métamorphose *(nirmimīte)* des Bodhisattva innombrables *(aprameya)* et infinis *(ananta)* et les envoie *(preṣayati)* partout dans les univers des dix régions *(daśadiglokadhātu)* faire œuvre de Buddha *(buddhakārya)* pour le bien et le bonheur d'innombrables êtres *(aprameyāṇāṃ sattvānāṃ hitāya sukhāya)*.

8. Alors le bienheureux tathāgata Sugandhakūṭa déversa dans un vase parfumé de la nourriture imprégnée de tous les parfums *(sarvagandhasamanvāgate pātre sarvagandhavāsitaṃ bhojanaṃ chorayati sma)* et le remit au bodhisattva fictif envoyé par Vimalakīrti.

Dans l'univers Sarvagandhasugandhā, quatre-vingt-dix centaines de milliers de Bodhisattva qui voulaient s'en aller *(āgantukāma)* élevèrent la voix en même temps et demandèrent au buddha Sugandhakūṭa : Nous voulons nous rendre avec ce bodhisattva fictif dans l'univers Sahā de la région du nadir pour voir le bienheureux tathāgata Śākyamuni, pour l'honorer, le servir et entendre la loi et aussi pour voir le bodhisattva Vimalakīrti et les autres Bodhisattva *(gamiṣyāmo vayaṃ bhagavaṃs tena nirmitabodhisattvena sārdhaṃ tāṃ Sahāṃ lokadhātuṃ taṃ bhagavantaṃ Śākyamuniṃ tathāgataṃ darśanāya vandanāya paryupāsanāya dharmaśravaṇāya taṃ ca Vimalakīrtiṃ bodhisattvam anyāṃś ca bodhisattvān darśanāya)* [9]. Que le Bienheureux nous donne sa permission.

Le bienheureux Sugandhakūṭa dit : Allez-y donc, fils de famille, si vous estimez le moment venu *(gacchata kulaputrā yasyedānīṃ kālaṃ manyadhve)* [10].

Mais comme ces êtres seraient certainement troublés *(unmatta)* et enivrés *(pramatta)* par vous, allez-y sans vos parfums. Comme

Cependant, ô fils de famille, quand vous entrerez dans l'univers Sahā, retenez *(upasaṃharata)* les parfums de vos corps pour que les êtres de cet univers ne soient ni troublés *(unmat-*

[9] Cliché : cf. Saddharmapuṇḍ., p. 367,*6-7*; 425,*1-7*; 427,*7*; 458,*8-11*; 463,*1-3*.

[10] Autre cliché extrêmement fréquent : voir WOODWARD, *Concordance*, II, p. 49 *b* 15-25.

les êtres de cet univers Sahā éprouveraient de la jalousie *(avasāda)* envers vous, cachez votre beauté *(svarūpa)*. Enfin, n'allez pas concevoir pour cet univers des idées de mépris ou d'aversion *(na yuṣmābhis tasyāṃ lokadhātau hīnasaṃjñā pratighasaṃjñotpādayitavyā)*. Pourquoi? Kulaputra, le (vrai) buddhakṣetra est un champ vide *(ākāśakṣetra)*, mais pour faire mûrir les êtres *(sattvaparipācanārtham)*, les Bienheureux ne leur montrent pas complètement le (pur) domaine des Buddha *(buddhagocara)* [11].

ta) ni enivrés *(pramatta)*. Quand vous entrerez dans l'univers Sahā, cachez vos signes de beauté *(rūpanimitta)* pour que les Bodhisattva de cet univers n'éprouvent devant vous ni honte *(hrī)* ni confusion *(apatrāpya)*. Enfin, n'ayez pour cet univers Sahā aucune idée de mépris *(hīnasaṃjñā)* ni d'aversion *(pratigha)*. Pourquoi? Parce que tous les buddhakṣetra, ô fils de famille, sont pareils à l'espace *(ākāśasama)*. Mais les bienheureux Buddha, pour faire mûrir les êtres *(sattvaparipācanārtham)*, se conforment aux désirs des êtres et manifestent *(saṃdarśayanti)* des buddhakṣetra de toutes espèces *(nānāvidha)* : certains sont souillés *(rakta)*, d'autres purs *(viśuddha)*, d'autres de caractères indéterminés *(avyākṛtalakṣaṇa)*. Mais les buddhakṣetra sont tous foncièrement purs et indifférenciés *(nirviśiṣṭa)*.

[*Retour au Sahāloka.*]

9. Alors le bodhisattva fictif, ayant pris le vase rempli de nourriture *(bhojanapūrṇapātra)*, partit avec les quatre-vingt-dix centaines de milliers de Bodhisattva et, par la puissance *(anubhāva)* des Buddha et avec l'intervention surnaturelle *(adhiṣṭhāna)* de Vimalakīrti, il disparut *(antarhita)* en un instant *(ekasminn eva kṣaṇalavamuhūrte)* de l'univers Sarvagandhasugandhā et pénétra en univers Sahā dans la maison du licchavi Vimalakīrti.

[*Le repas sacré.*]

10. Alors le licchavi Vimalakīrti créa *(adhitiṣṭhati sma)* quatre-vingt-dix centaines de milliers de trônes *(siṃhasana)* en tous points semblables à ceux qui s'y trouvaient déjà, et les Bodhisattva (nouvellement arrivés) s'y assirent.

Alors le bodhisattva fictif remit à Vimalakīrti le vase rempli de nourriture *(bhojanapūrṇapātra)*.

[11] K : « Les kṣetra des dix régions sont tous pareils à l'espace *(ākāśasama)*; mais les Buddha, pour faire mûrir les êtres animés d'aspirations viles *(hīnādhimuktika)*, ne manifestent pas entièrement ces terres pures ».

La grande ville de Vaiśālī fut pénétrée par le parfum de cette nourriture, et l'odeur suave fut perçue dans tout le chiliocosme *(sāhasralokadhātu)*.

Le parfum de ce bol de nourriture se répandit partout dans la grande ville de Vaiśālī et dans le trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)*. A cause de ce parfum immense, illimité et suave, tous les univers répandaient une bonne odeur.

Dans la ville de Vaiśālī, les brâhmanes, les maîtres de maison *(gṛhapati)* et le chef des Licchavi *(licchavyadhipati)*, le licchavi Candracchattra, ayant perçu cette odeur, furent saisis d'admiration *(āścaryaprāpta)* et d'étonnement *(adbhutaprāpta)*; charmés physiquement et spirituellement *(prasannakāyacitta)*, ils se rendirent, avec quatre-vingt-quatre mille Licchavi, dans la maison de Vimalakīrti.

A Vaiśālī, les brâhmanes, les banquiers *(śreṣṭhin)*, les Vaiśya, les êtres humains *(manuṣya)* et non-humains *(amanuṣya)*, etc., perçurent cette odeur et furent dans l'étonnement *(adbhutaprāpta)* : ils éprouvaient d'immenses transports, physiques et spirituels. A Vaiśālī, le chef des Licchavi nommé Candracchattra et quatre-vingt-quatre mille Licchavi se rendirent, avec toutes sortes d'ornements, dans la maison de Vimalakīrti.

Voyant en cette maison les Bodhisattva assis sur des trônes *(siṃhāsana)* aussi élevés *(evam unnata)*, aussi larges *(pṛthu)* et aussi vastes *(viśāla)*, ils furent frappés d'étonnement *(adbhutaprāpta)* et éprouvèrent une grande joie *(pramuditā)*. Après avoir salué tous ces grands Śrāvaka et Bodhisattva, ils se tinrent de côté *(ekānte 'sthuḥ)*. Les fils des dieux *(devaputra)* ayant leur domaine sur terre *(bhūmyavacara)*, dans le monde du désir *(kāmāvacara)* ou dans le monde matériel *(rūpāvacara)*, stimulés *(codita)* par ce parfum, se présentèrent eux aussi chez Vimalakīrti avec d'innombrables centaines de milliers de servants.

11. Alors le licchavi Vimalakīrti dit au sthavira Śāriputra et aux grands Śrāvaka :

Mangez, ô Révérends *(bhadanta)*, la nourriture du Tathāgata, ambroisie *(amṛta)* parfumée par la grande compassion *(mahākaruṇāparivāsita)*. Mais ne formez aucun sentiment mesquin *(prādeśikacitta)* car vous ne

Mangez, ô Révérends, la nourriture à la saveur d'ambroisie *(amṛtarasabhojana)* qui vous est donnée par le Tathāgata. Cette nourriture est parfumée par la grande compassion *(mahākaruṇāparivāsita)*. Mais ne la mangez pas avec des sentiments *(cittacaritra)* mesquins *(prādeśika)* et vils

pourriez pas la digérer *(pari-ṇam-)* [12]. (*hīna*), car, si vous la mangiez ainsi, vous ne pourriez pas la digérer.

12. Alors, dans l'assemblée, quelques vils Śrāvaka firent la réflexion suivante : Cette nourriture est très peu *(svalpa)*; comment suffirait-elle à une si grande assemblée?

Le bodhisattva fictif dit à ces Śrāvaka : Vénérables *(āyuṣmant)*, n'identifiez pas votre petite sagesse *(prajñā)* et vos petits mérites *(puṇya)* à l'immense sagesse et aux immenses mérites du Tathāgata. Pourquoi? L'eau des quatre grands océans *(mahāsamudra)* serait tarie avant que cette nourriture au parfum suave n'ait subi la moindre diminution *(kiṃcitkakṣaya)*. Si même tous les êtres des innombrables grands chiliocosmes, durant un kalpa ou cent kalpa, avalaient cette nourriture en faisant des bouchées aussi grosses que le Sumeru *(sumerukalpaiḥ kavaḍīkāraiḥ)*, cette nourriture ne diminuerait pas. Pourquoi? Issus des éléments inépuisables *(akṣayaskandha)* que sont la moralité *(śīla)*, la concentration *(samādhi)*, la sagesse *(prajñā)*, la délivrance *(vimukti)*, le savoir et la vision de la délivrance *(vimuktijñānadarśana)* [13], les restes de nourriture *(upabhuktaśeṣam)* du Tathāgata contenus en ce bol *(pātra)* sont inépuisables, même si tous les êtres des innombrables trichiliomégachiliocosmes *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)* passaient des centaines de milliers de kalpa à manger cette nourriture parfumée.

13. *Atha tato bhojanāt sarvāvatī sā parṣat tṛptā bhūtā. na ca tad bhojanaṃ kṣīyate. yaiś ca bodhisattvaiḥ śrāvakaiś ca śakrabrahmalokapālais tadanyaiś ca sattvais tad bhojanaṃ bhuktaṃ teṣāṃ*

[12] Tk : « Bhadanta, mangez la nourriture du Tathāgata qui a la saveur de la grande compassion; mais n'ayez point de démarches limitées qui lieraient votre pensée ». — K : « Bhadanta, mangez la nourriture du Tathāgata, nourriture à saveur d'ambroisie *(amṛtarasa)* et parfumée par la grande compassion *(mahākaruṇāparivāsita)*. Mais ne la mangez pas avec des pensées limitées *(prādeśikacitta)* car, si vous la mangiez ainsi, vous ne la digéreriez pas ».

On a en tibétain : *ñi tshe baḥi spyod pa la sems ñe bar ma ḥdogs śig*, littéralement : « Ne liez pas votre pensée à des démarches partielles (mesquines) ». Dans la Mahāvyutpatti, no 1610, *ñi tshe ba spyod pa* traduit *pradeśakārin*. On a les expressions *prādeśikena jñānena* dans Śatasāh., p. 615,*13*; Bodh. bhūmi, p. 236,*13*; *prādeśikacittatā* dans Daśabhūmika, p. 25,*22*.

[13] La version tibétaine mentionne seulement *śīla*, *samādhi* et *prajñā*, qui constituent les trois éléments *(skandha)* de l'Octuple chemin (cf. Dīgha, I, p. 206,*8-12*; Majjhima, I, p. 301,*1-3*; Aṅguttara, I, p. 125,*25-30*; Itivuttaka, p. 51,*2-7*). Les trois versions chinoises mentionnent en outre *vimukti* et *vimuktijñānadarśana* : il s'agit alors des cinq *dharmaskandha* ou Éléments de la loi. Voir ci-dessus, II, § 12, note 30.

tādṛśaṃ sukhaṃ kāye 'vakrāntaṃ yādṛśaṃ sarvasukhamaṇḍitāyāṃ lokadhātau bodhisattvānāṃ sukham. sarvaromakūpebhyaś ca teṣāṃ tādṛśo gandhaḥ pravāti tad yathāpi nāma tasyām eva sarvagandhasugandhāyāṃ lokadhātau vṛkṣāṇāṃ gandhaḥ [14].

Alors l'assemblée tout entière fut rassasiée par cette nourriture, et cette nourriture ne s'épuisa point. Et les Bodhisattva, les Śrāvaka, Śakra, Brahmā, les Lokapāla et les autres êtres qui mangèrent cette nourriture, sentirent descendre en leurs corps un bonheur égal à celui des Bodhisattva résidant dans l'univers Sarvasukhamaṇḍitā « Orné de tout bonheur ». Et de tous les pores de leur peau se dégagea un parfum semblable à celui des arbres croissant dans l'univers Sarvagandhasugandhā.

[*La prédication de Sugandhakūṭa dans son univers.*]

14. S'adressant alors aux Bodhisattva venus du buddhakṣetra du bienheureux tathāgata Sugandhakūṭa, le licchavi Vimalakīrti leur demanda : Fils de famille *(kulaputra)*, en quoi consiste la prédication *(dharmadeśanā)* du tathāgata Sugandhakūṭa?

Les Bodhisattva répondirent : Ce n'est pas par les phonèmes *(akṣara)* ni le langage articulé *(nirukti)* que ce Tathāgata prêche la loi; c'est par ce parfum même que les Bodhisattva sont convertis *(vinīta)*. Au pied *(mūla)* de chaque arbre à parfum *(gandhavṛkṣa)* est assis un Bodhisattva et, de ces arbres, se dégage un parfum semblable à celui-ci. Ceux qui le perçoivent obtiennent aussitôt la concentration *(samādhi)* nommée « Mine de toutes les qualités du Bodhisattva » *(sarvabodhisattvaguṇākara)*. Dès qu'ils obtiennent cette concentration, les qualités du Bodhisattva se réalisent *(utpadyante)* en eux tous.

[*La prédication de Śākyamuni dans l'univers Sahā* [15].]

15. A leur tour, les Bodhisattva de la région du zénith interrogèrent le licchavi Vimalakīrti : Et ici (dans l'univers Sahā), comment le bienheureux Śākyamuni prêche-t-il la loi aux êtres?

[14] Extrait du texte original, cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 269,*13*-270,*3*.

[15] Cet exposé d'Abhidharma, très bref dans Tk, prend de l'extension dans les autres versions. Il y a entre ces dernières de nombreuses divergences qu'il est impossible de relever ici. Comme toujours, je suis le tibétain en ajoutant çà et là quelques additions de H.

Vimalakīrti répondit : Messieurs *(satpuruṣa)*, ces êtres sont difficiles à convertir *(durvaineya)* ; à ces êtres rétifs *(khaṭuṅka)*[16] et difficiles à convertir, Śākyamuni adresse des discours *(kathā)* propres à convertir des êtres rétifs et difficiles à convertir. Quels sont ces discours ? Voici :

Ceci est la destinée des damnés *(narakagati)* ; ceci est la destinée des animaux *(tiryagyoni)* ; ceci est la destinée des *preta* ; ceci est le monde de la mort *(yamaloka)* ; ceci sont les conditions inopportunes *(akṣaṇa)* ; ceci sont les estropiés *(vikalendriya)*.

Ceci est méfait du corps *(kāyaduścarita)* et cela est la rétribution *(vipāka)* des méfaits du corps ; ceci est méfait de la voix *(vāgduścarita)* et cela est la rétribution des méfaits de la voix ; ceci est méfait de l'esprit *(manoduścarita)* et cela est la rétribution des méfaits de l'esprit.

Ceci est meurtre *(prāṇātipāta)*, ceci est vol *(adattādāna)*, ceci est luxure *(kāmamithyācāra)*, ceci est mensonge *(mṛṣāvāda)*, ceci est médisance *(paiśunyavāda)*, ceci est parole injurieuse *(pāruṣyavāda)*, ceci est parole oiseuse *(saṃbhinnapralāpa)*, ceci est convoitise *(abhidhyā)*, ceci est méchanceté *(vyāpāda)*, ceci est vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* ; et cela est la rétribution de ces mauvais chemins de l'acte *(akuśalakarmapatha)*.

Ceci est avarice *(mātsarya)* et cela est le fruit *(phala)* de l'avarice ; ceci est immoralité *(dauḥśīlya)* et cela est le fruit de l'immoralité ; ceci est colère *(krodha)* et cela est le fruit de la colère ; ceci est paresse *(kausīdya)* et cela est le fruit de la paresse ; ceci est distraction *(cittavikṣepa)* et cela est le fruit de la distraction ; ceci est fausse sagesse *(dauṣprajñā)* et cela est le fruit de la fausse sagesse.

Ceci est règle *(śikṣāpada)* et cela est contre la règle ; ceci est *prātimokṣa* et cela est violation du *prātimokṣa* ; ceci est à faire *(kārya)* et cela est à éviter *(akārya)* ; ceci est convenable *(yogya)* et cela est inconvenant *(ayogya)* ; ceci est coupure *(prahāṇa)* et cela ne l'est pas ; ceci est obstacle *(āvaraṇa)* et cela n'est pas obstacle *(anāvaraṇa)* ; ceci est péché *(āpatti)* et cela est sortie du péché *(āpattivyutthāna)* ; ceci est le bon chemin *(mārga)* et cela est le mauvais chemin *(kumārga)* ; ceci est bien *(kuśala)* et cela est mal *(akuśala)* ; ceci est blâmable

16 En pāli *assakhaḷuṅka* signifie « cheval rétif, rosse », par opposition à *ājāniya* « pur sang » : cf. Aṅguttara, I, p. 287 ; IV, p. 397. Au pāli *khaḷuṅka* correspond le sanskrit *khaṭuṅka, khaṭuka, khaḍuṅka* : cf. WOODWARD, *Concordance*, p. 293 *a* s.v. *assakhaluṁke* ; EDGERTON, *Dictionary*, p. 202 *b*.

(sāvadya) et cela est irréprochable *(anavadya)* ; ceci est impur *(sāsrava)* et cela est pur *(anāsrava)* ; ceci est mondain *(laukika)* et cela est supramondain *(lokottara)* ; ceci est conditionné *(saṃskṛta)* et cela est inconditionné *(asaṃskṛta)* ; ceci est souillure *(saṃkleśa)* et cela est purification *(vyavadāna)* ; ceci est qualité *(guṇa)* et cela est défaut *(doṣa)* ; ceci est pénible *(duḥkha)* et cela n'est pas pénible *(aduḥkha)* ; ceci est agréable *(sukha)* et cela est désagréable *(asukha)* ; ceci est répugnant et cela est plaisant ; ceci doit être coupé *(prahātavya)* et cela doit être cultivé *(bhāvayitavya)* ; ceci est Saṃsāra et cela est Nirvāṇa. Tous ces dharma comportent d'innombrables exposés *(apramāṇadharmamukha)*.

Ainsi donc, par de multiples expositions de la loi *(bahuvidhadharmaparyāya)*, Śākyamuni édifie *(pratiṣṭhāpayati)* la pensée de ces êtres pareils à des chevaux rétifs *(aśvakhaṭuṅka)*[17]. Et de même que les chevaux *(aśva)* et les éléphants *(hastin)* rétifs sont domptés *(vinīta)* par un croc *(aṅkuśa)* qui les perce jusqu'à l'os *(marmavedha)*, ainsi les êtres de l'univers Sahā, rétifs *(khaṭuṅka)* et difficiles à convertir *(durvaineya)*, sont convertis par des discours *(kathā)* dénonçant toutes les douleurs *(sarvaduḥkha)*. Le Tathāgata recourt adroitement à ces discours relatifs à la douleur et à ces enseignements pressants pour les convertir et les introduire dans la bonne loi *(saddharma)*.

16. Les Bodhisattva dirent : La grandeur *(mahattva)* de Śākyamuni est établie *(sthāpita)*. La façon dont il convertit les humbles *(hīna)*, les pauvres *(daridra)* et les êtres rétifs *(khaṭuṅka)* est merveilleuse *(āścarya)*. Et les Bodhisattva qui se sont établis *(pratiṣṭhita)* en ce misérable *(laghu)* buddhakṣetra ont une compassion inconcevable *(acintyamahākaruṇā)*.

Ayant entendu ces paroles, les Bodhisattva venus de la région du zénith furent dans l'émerveillement *(āścaryaprāpta)* et dirent ces paroles : Il est extraordinaire *(adbhuta)* ce bienheureux Śākyamuni qui peut faire ces choses difficiles *(duṣkara)* : il cache ses innombrables nobles qualités *(aprameyān āryaguṇān praticchādayati)* et manifeste d'étonnants moyens de discipline *(evaṃrūpān vinayopāyān saṃdarśayati)* ; il fait mûrir des êtres vils et misérables *(hīnadaridrasattvān paripācayati)* et recourt à toutes sortes de moyens pour les dompter et les séduire.

17 K : « Car, chez ces êtres difficiles à convertir, la pensée est pareille à un singe » : peut-être une réminiscence canonique : Saṃyutta, II, p. 95 : *seyyathāpi bhikkhave makkaṭo araññe pavane caramāno sākhaṃ gaṇhati, taṃ muñcitvā aññaṃ gaṇhati, evaṃ eva kho bhikkhave yad idaṃ vuccati cittaṃ iti.*

Alors le licchavi Vimalakīrti dit : C'est exact, Messieurs, c'est bien comme vous le dites *(evam etat, satpuruṣā, evam etad yathā vadatha)*. Les Bodhisattva nés ici ont une compassion très ferme *(sudṛḍhakaruṇa)*. Dans cet univers-ci, en une seule existence *(ekasminn eva janmani)*, ils font beaucoup plus de bien aux êtres que vous n'en faites dans l'univers Sarvagandhasugandhā, même durant cent mille kalpa. Pourquoi ?

Quant aux Bodhisattva qui habitent cet univers Sahā et qui supportent toutes sortes de fatigues *(śrama)*, ils possèdent une compassion *(mahākaruṇā)* et une énergie *(vīrya)* supérieures *(parama)*, extraordinaires *(adbhuta)*, fermes *(dṛḍha)* et inconcevables *(acintya)*. Ils soutiennent *(samavadadhati)* la bonne loi suprême *(anuttarasaddharma)* du Tathāgata et font le bien *(arthaṃ kurvanti)* de ces êtres difficiles à convertir *(durvaineyasattva)*.

Vimalakīrti dit : C'est exact, Messieurs, c'est bien comme vous le dites. Le tathāgata Śākyamuni peut faire des choses difficiles : il cache ses innombrables nobles qualités et ne craint pas la fatigue; par ses moyens salvifiques il convertit ces êtres rétifs et difficiles à convertir. Et les Bodhisattva nés dans ce buddhakṣetra et qui supportent toutes sortes de fatigues, possèdent une compassion et une énergie supérieures, extraordinaires, fermes et inconcevables. Ils soutiennent la bonne loi suprême du Tathāgata et font le bien d'innombrables êtres.

Sachez, ô Messieurs *(satpuruṣa)*, que les Bodhisattva qui habitent l'univers Sahā, font en une seule existence beaucoup plus de bien aux êtres que n'en font les Bodhisattva de l'univers Sarvagandhasugandhā durant cent mille grands kalpa et que les qualités *(guṇa)* de ceux-ci dépassent les qualités de ceux-là. Pourquoi ?

[*Qualités propres aux Bodhisattva de l'univers Sahā.*]

17. Messieurs *(satpuruṣa)*, dans cet univers Sahā, existe un ensemble de dix bons dharma *(daśavidhakuśaladharmasaṃnicaya)* qui ne se trouvent pas dans les autres buddhakṣetra purs des univers des dix régions. Quels sont ces dix ?

1. Capter *(saṃgraha)* les pauvres *(daridra)* par le don *(dāna)*,
2. Capter les êtres immoraux *(duḥśīla)* par la moralité *(śīla)*,
3. Capter les irrascibles *(kruddha)* par la patience *(kṣānti)*,
4. Capter les paresseux *(kusīda)* par l'énergie *(vīrya)*,
5. Capter les distraits *(vikṣiptacitta)* par l'extase *(dhyāna)*,
6. Capter les sots *(duṣprajña)* par la sagesse *(prajñā)*,
7. Apprendre à ceux qui sont tombés dans les conditions inopportunes *(akṣaṇapatita)* à dépasser *(atikram-)* ces huit conditions inopportunes,
8. Enseigner le Grand Véhicule *(mahāyāna)* à ceux qui suivent des voies incomplètes *(pradeśakārin)*,
9. Capter par les racines de bien *(kuśalamūla)* les êtres qui n'ont pas planté les racines de bien *(anavaropitakuśalamūlāḥ sattvāḥ)*,
10. Faire mûrir *(paripācana)* les êtres sans interruption *(satatasamitam)* par les quatre moyens de captation *(saṃgrahavastu)*.

Cet ensemble de dix bons dharma que renferme cet univers Sahā ne se trouve pas dans les autres buddhakṣetra purs des univers des dix régions.

[*Conditions pour l'accès aux terres pures.*]

18. Les Bodhisattva du buddhakṣetra Sarvagandhasugandhā demandèrent encore : Quand les Bodhisattva ont quitté cet univers Sahā *(asyā Sahāyā lokadhātoś cyutvā)*, combien de conditions *(dharma)* doivent-ils remplir pour gagner sains et saufs *(akṣatānupahata)* un pur *(viśuddha)* buddhakṣetra ?

Vimalakīrti répondit : Après avoir quitté cet univers Sahā, les Bodhisattva qui remplissent huit conditions gagneront sains et saufs un pur buddhakṣetra. Quelles sont ces huit ? Les Bodhisattva doivent se dire :

1. Je dois faire du bien *(hita)* à tous les êtres, mais ne pas en attendre moi-même le moindre bien.
2. Je dois supporter les souffrances *(duḥkha)* de tous les êtres et leur abandonner toutes les racines de bien *(kuśalamūla)* que j'aurai ainsi gagnées.
3. Je dois avoir pour tous les êtres une même équanimité *(cittasamatā)* et n'éprouver aucune aversion *(pratigha)*.

4. Devant tous les Bodhisattva, je dois me réjouir comme s'ils étaient le Maître *(śāstṛ)*. [18].

Devant tous les êtres, je dois éliminer l'orgueil et la vanité *(mānastambha)* et les vénérer joyeusement comme le Buddha.

5. Qu'ils entendent des textes *(dharma)* déjà entendus *(śruta)* ou non encore entendus *(aśruta)*, les Bodhisattva ne les rejettent pas [19].

Les Bodhisattva ont foi *(śraddhā)* et confiance *(adhimukti)* dans les Sūtra très profonds *(gambhīra)* qu'ils n'ont pas encore entendus, et, quand ils viennent de les entendre, ils n'ont ni doute *(saṃśaya)* ni critique *(apavāda)*.

6. Les Bodhisattva sont sans jalousie *(īrṣyā)* pour les gains d'autrui *(paralābha)*, et sans orgueil *(garva)* pour leurs propres gains.

7. Les Bodhisattva domptent leur propre pensée *(svacittaṃ vinayanti)* : ils examinent leurs propres fautes *(ātmaskhalita)* et taisent les défauts d'autrui *(paradoṣa)*.

8. Se complaisant dans la vigilance *(apramādarata)*, ils collectionnent *(samādadati)* toutes les qualités *(guṇa)*.

Les Bodhisattva, toujours sans négligence, se complaisent toujours à rechercher les bons dharma et cultivent énergiquement les dharma auxiliaires de l'illumination *(bodhipakṣyadharma)*.

S'ils remplissent ces huit conditions, les Bodhisattva, après avoir quitté cet univers Sahā, gagneront, sains et saufs, un pur buddhakṣetra.

Lorsque le licchavi Vimalakīrti et Mañjuśrī prince héritier eurent ainsi prêché la loi à ceux qui étaient présents en cette assemblée *(tasyāṃ parṣadi saṃniṣaṇṇāḥ)*, cent mille êtres vivants produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination *(śatamātrāṇāṃ prāṇisahasrāṇāṃ anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)* et dix mille Bodhisattva acquirent la conviction relative aux dharma qui ne naissent point *(anutpattikadharmakṣānti)*.

[18] K confirme le tibétain.

[19] K : « Quand ils entendent des Sūtra non encore entendus, ils ne doutent pas, et ne contredisent pas les Śrāvaka ».

CHAPITRE X

PRÉDICATION SUR LE PÉRISSABLE ET L'IMPÉRISSABLE

[*Visite à l'Āmrapālīvana.*]

1. Tandis que le Bienheureux Śākyamuni prêchait la loi dans l'Āmrapālīvana, l'espace circulaire *(maṇḍalamāḍa)* s'agrandit et s'élargit *(vistīrṇo 'bhūd viśālaḥ)*, et l'assemblée *(parṣad)* fut teintée comme d'un éclat d'or *(suvarṇavarṇeneva bhāsitā)*.

Alors le vénérable *(āyuṣmant)* Ānanda dit au Bienheureux : Bienheureux, l'Āmrapālīvana s'agrandit et s'élargit, et toute l'assemblée est teintée d'un éclat d'or. De quoi est-ce le présage *(kasya khalv idaṃ pūrvanimittaṃ bhaviṣyati)* [1] ?

Le Bienheureux répondit : Ānanda, c'est le présage que le licchavi Vimalakīrti et Mañjuśrī prince héritier *(kumārabhūta)*, entourés et suivis d'une grande assemblée *(prabhūtaparivāreṇa parivṛtaḥ puraskṛtaḥ)*, vont venir auprès du Tathāgata.

2. Alors le licchavi Vimalakīrti dit à Mañjuśrī prince héritier : Allons, ô Mañjuśrī, avec ces grands êtres, auprès du Tathāgata, pour voir le Bienheureux, pour l'honorer, pour le servir et pour entendre la loi *(gamiṣyāmo vayaṃ tair mahāsattvaiḥ sārdhaṃ tathāgatasya sakāśaṃ taṃ bhagavantaṃ darśanāya vandanāya paryupāsanāya dharmaśravaṇāya)* [2].

Mañjuśrī répondit : Allons-y, fils de famille, si tu estimes le moment venu *(gamiṣyāmaḥ kulaputra yasyedānīṃ kālaṃ manyase)*.

Alors le licchavi Vimalakīrti opéra une telle opération miraculeuse *(tathārūpam ṛddhyabhisaṃskāram abhisaṃskaroti sma)* qu'il plaça sur sa main droite *(dakṣiṇapāṇi)* toute l'assemblée avec ses

[1] Expression consacrée : cf. Saddharmapuṇḍ., p. 164,*7* ; 427,*1*. *Pūrvanimitta*, en tib. *sṅa-ltas*, a bien le sens de présage, signe avant-coureur : Divyāvadāna, p. 193,*20* ; Lalitavistara, 76,*9* ; 77,*21* ; 186,*5* ; Saddharmapuṇḍ., p. 17,*2* ; 261,*10* ; Gaṇḍavyūha, p. 373,*20* ; 375,*2* ; 531,*4*.

[2] Cliché : cf. IX, § 8, note 9.

trônes *(siṃhāsana)* et se rendit là où se trouvait le Bienheureux *(yena bhagavāṃs tenopajagāma)*. Arrivé là, il déposa l'assemblée sur le sol *(upetya parṣadaṃ bhūmau pratiṣṭhāpayati sma)*. Après avoir salué en les touchant de la tête les pieds du Bienheureux et après avoir tourné sept fois autour de lui en le laissant sur sa droite, il se tint de côté *(bhagavataḥ pādau śirasābhivandya saptakṛtvaḥ pradakṣiṇīkṛtyaikānte 'sthāt)*. Tenant les mains jointes du côté où était le Bienheureux *(yena bhagavāṃs tenāñjaliṃ praṇamya)*, il resta debout avec gravité.

Alors les Bodhisattva provenant du buddhakṣetra du tathāgata Sugandhakūṭa descendirent de leurs trônes *(avatīrya siṃhāsanebhyaḥ)* et, après avoir salué les pieds du Bienheureux et tourné trois fois autour de lui, ils se tinrent de côté. Tenant les mains jointes du côté où était le Bienheureux, ils restèrent debout avec gravité.

Tous les Bodhisattva et les grands Śrāvaka (de l'univers Sahā), eux aussi, descendirent de leurs trônes et, après avoir salué les pieds du Bienheureux, ils se tinrent de côté. De même aussi Śakra, Brahmā, les Lokapāla et tous les fils des dieux *(devaputra)*, après avoir salué les pieds du Bienheureux, se tinrent de côté.

Tous les grands Śrāvaka, Śakra, Brahmā, les quatre grands rois divins protecteurs du monde *(lokapālāś cāturmahārājikā devāḥ)*, etc., descendirent de leurs trônes et, après avoir salué les pieds du Bienheureux, ils se tinrent de côté. Tenant les mains jointes du côté où était le Bienheureux, ils restèrent debout avec gravité.

Alors le Bienheureux, ayant consolé ces Bodhisattva et toute la grande assemblée par un pieux entretien *(dhārmyā kathayā saṃmodanaṃ kṛtvā)*, leur adressa ces paroles : Fils de famille *(kulaputra)*, prenez place sur vos trônes respectifs. Sur cette invitation du Bienheureux, ils reprirent leurs places primitives et s'assirent.

[*Durée et effets de la nourriture sacrée.*]

3. Alors le Bienheureux dit à Śāriputra : Śāriputra, as-tu vu les transformations miraculeuses *(vikurvaṇa)* des Bodhisattva, les meilleurs des êtres *(varasattva)* ?

Śāriputra répondit : Oui, je les ai vues, ô Bienheureux.

Le Bienheureux reprit : Quelle impression *(saṃjñā)* en retires-tu ?

Śāriputra répondit : L'impression que ces grands êtres sont inconcevables *(acintya)* et que leur activité *(kriyā)*, leur force miraculeuse *(ṛddhibala)* et leurs qualités *(guṇa)* sont inconcevables au point d'en être impensables *(acintya)* inégalables *(atulya)*, incommensurables *(amāpya)* et incalculables *(gaṇanāṃ samatikrāntaḥ)*.

4. Alors le vénérable Ānanda demanda au Bienheureux : Bienheureux, ce parfum *(gandha)* qui n'avait encore jamais été perçu *(apūrvagṛhīta)* à qui appartient-il ?

Le Bienheureux répondit : Il provient de tous les pores de la peau *(kāyaromakūpa)* de ces Bodhisattva [3].

Śāriputra dit à son tour : Vénérable Ānanda, le même parfum s'échappe également de tous nos pores à nous.

Ānanda. — Comment cela ?

Śāriputra. — Le licchavi Vimalakīrti a pris de la nourriture *(bhojana)* provenant de l'univers Sarvagandhasugandhā, champ de buddha du tathāgata Sugandhakūṭa, et ce parfum s'échappe du corps de tous ceux qui en ont mangé.

Vimalakīrti, par sa force miraculeuse *(vikurvaṇabala)*, a envoyé un bodhisattva fictif *(nirmitabodhisattva)* en direction du zénith, dans le buddhakṣetra du tathāgata Sugandhakūṭa. Il a demandé et obtenu les restes du repas *(upabhuktaśeṣa)* de ce Buddha. Rentré chez Vimalakīrti, il les a offerts à la grande assemblée. Et tous ceux qui ont mangé de cette nourriture émettent ce parfum par tous leurs pores.

5. Alors le vénérable Ānanda demanda au licchavi Vimalakīrti : Durant combien de temps *(kiyacciram)* ce parfum persistera-t-il ?

Vimalakīrti. — Aussi longtemps que cette nourriture ne sera pas digérée *(pariṇata)*.

Ānanda. — Et dans combien de temps sera-t-elle digérée ?

Vimalakīrti. — Elle sera digérée dans sept jours *(saptāham)* et sept nuits *(saptaniśam)*. Ainsi donc, durant sept jours, elle persistera ; mais, bien qu'elle ne soit pas encore digérée, elle ne causera aucun tort *(pīḍā)*.

La force *(anubhāva)* de cette nourriture demeurera dans le corps sept jours et sept nuits. Passé ce délai, elle sera graduellement digérée. Bien qu'elle soit longtemps sans être digérée, elle ne fait aucun tort *(pīḍā)*.

6. En outre, ô vénérable Ānanda :

[3] Il s'agit évidemment d'un parfum surnaturel, distinct des odeurs que les êtres dégagent normalement, chacun selon sa classe. Sur ces odeurs, cf. Saddharmapuṇḍ., p. 360.

1. *Yaiś ca bhikṣubhir anavakrāntaniyāmair etad bhojanaṃ bhuktaṃ teṣām evāvakrāntaniyāmānāṃ pariṇaṃsyati*[4].

Si des moines qui ne sont pas encore entrés dans la détermination absolue (de l'acquisition du bien suprême) mangent cette nourriture, cette nourriture sera digérée après qu'ils seront entrés dans cette détermination absolue.

2. Si des êtres qui n'ont pas encore renoncé aux désirs *(avītarāga)* mangent cette nourriture, elle sera digérée après qu'ils auront renoncé aux désirs.

3. Si des moines qui sont entrés dans la détermination absolue *(avakrāntaniyāma)* mangent cette nourriture, elle ne sera pas digérée tant qu'ils ne seront pas de pensée parfaitement libérée *(aparimuktacitta)*.

4. Si des êtres qui ne sont pas libérés *(vimukta)* mangent cette nourriture, elle sera digérée après qu'ils seront de pensée parfaitement libérée *(parimuktacitta)*.

5. *Yair anutpāditabodhicittaiḥ sattvaiḥ paribhuktaṃ teṣām utpāditabodhicittānāṃ pariṇaṃsyati.*

Si des êtres qui n'ont pas encore produit la pensée de l'illumination mangent cette nourriture, elle sera digérée après qu'ils auront produit la pensée de l'illumination.

6. *Yair utpāditabodhicittair bhuktaṃ teṣāṃ pratilabdhakṣāntikānāṃ pariṇaṃsyati.*

Si des êtres qui ont déjà produit la pensée de l'illumination mangent cette nourriture, elle sera digérée après qu'ils auront obtenu la conviction relative aux dharma qui ne naissent point.

7. Si des êtres qui ont déjà acquis la conviction relative aux dharma qui ne naissent point *(anutpattikadharma-*

[4] Dans ce paragraphe, les passages soulignés sont extraits du texte original cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 270,*4-7*. Malheureusement la citation est incomplète, et il y a des divergences entre les versions chinoises. K ajoute un alinéa qui manque ailleurs : « Si ceux qui n'ont pas encore produit la pensée du Mahāyāna mangent cette nourriture, elle sera seulement digérée quand ils l'auront produite ».

kṣāntipratilabdha) mangent cette nourriture, elle sera digérée après qu'ils auront atteint l'état de Bodhisattva sans recul *(avaivartikasthāna)*.

8. Si des êtres qui ont déjà acquis la conviction *(pratilabdhakṣāntika)* mangent cette nourriture, elle sera digérée quand ils seront devenus des Bodhisattva séparés de l'état de Buddha par une existence seulement *(ekajātipratibaddha)*.

Si des êtres qui ont déjà atteint l'état de Bodhisattva sans recul mangent cette nourriture, elle sera digérée quand ils seront devenus des Bodhisattva séparés de l'état de Buddha par une existence seulement *(ekajātipratibaddha)*.

7. Ainsi, ô Révérend Ānanda, lorsque le médicament *(bhaiṣajya)* appelé « Savoureux » *(sarasa)* pénètre dans l'estomac, il n'est pas digéré *(pariṇata)* tant que tous les poisons *(viṣa)* ne sont pas éliminés; c'est après seulement qu'il est digéré. De même, ô Révérend Ānanda, tant que les poisons de toutes les passions *(sarvakleśaviṣa)* ne sont pas éliminés, cette nourriture *(bhojana)* n'est pas digérée : c'est après seulement qu'elle est digérée[5].

Ainsi, ô Révérend Ānanda, il y a dans le monde un grand roi des médicaments *(mahābhaiṣajyarāja)* nommé « Très savoureux » *(surasa)*. Si quelqu'un subit un empoisonnement et que les poisons *(viṣa)* envahissent son corps, on lui administre ce médicament. Et tant que les poisons ne sont pas éliminés, ce roi des médicaments n'est pas digéré. Il est seulement digéré quand les poisons sont détruits. Il en est de même pour ceux qui mangent cette nourriture. Tant que les poisons de toutes les passions ne sont pas éliminés, cette nourriture n'est pas digérée; après que les passions sont détruites, elle est digérée.

[5] En tibétain, le nom du médicament est blo-ldan = *sarasa*, que K et H semblent avoir lu *surasa*. Mais Tk l'appelle *a houen t'o* 阿昏陀, c'est-à-dire *agada*, le médicament qui rend « sans maladie » *(a-gada)*. Cf. Apadāna, p. 41,*2*; Milindapañha, p. 121; Sumaṅgalavilāsinī, p. 67,*18*.

Comparer Ratnakūṭa, cité dans Madh. vṛtti, p. 248,*11-13* : *tadyathā, Kāśyapa, glānaḥ puruṣaḥ syāt, tasmai vaidyo bhaiṣajyaṃ dadyāt, tasya tad bhaiṣajyaṃ sarvadoṣān uccārya svayaṃ koṣṭhagataṃ na niḥsaret. tat kiṃ manyase, Kāśyapa, api tu sa puruṣas tato glānyān mukto bhavet. no hīdaṃ Bhagavan, gāḍhataraṃ tasya puruṣasya glānyaṃ bhavet* : « Supposons, Kāśyapa, qu'un homme soit malade, que le médecin lui donne un médicament, que ce médicament, après avoir éliminé toutes les humeurs peccantes de ce malade, reste dans le ventre et n'en sorte pas. Qu'en penses-tu, ô Kāśyapa? Cet homme guérirerait-il jamais de sa maladie? — Non certes, ô Bienheureux; au contraire, la maladie de cet homme s'aggraverait ».

Alors le vénérable Ānanda dit au Bienheureux : Elle est inconcevable *(acintya)* cette nourriture parfumée offerte par ce grand être *(mahāsattva)*: pour les êtres, elle fait œuvre de Buddha *(buddhakārya)*.

Le Buddha répondit : C'est bien ainsi, ô Ānanda; c'est bien comme tu le dis *(evam etad yathā vadasi)*. Elle est inconcevable cette nourriture parfumée offerte par Vimalakīrti : pour les êtres, elle fait œuvre de Buddha. Il en est de même pour les buddhakṣetra des dix régions.

[*Action salvifique des buddhakṣetra*[6].]

8. Il y a des buddhakṣetra qui font œuvre de Buddha *(buddhakārya)* : 1. par des Bodhisattva, 2. par des lumières *(prabhā)*, 3. par l'arbre de l'illumination *(bodhivṛkṣa)*[7], 4. par la vision de la beauté *(rūpa)* et des marques physiques *(lakṣaṇānuvyañjana)* du Tathāgata, 5. par des êtres fictifs *(nirmāṇapuruṣa)*, 6. par des habits *(cīvara)*. 7. par des sièges *(āsana)*, 8. par de la nourriture *(āhāra)*, 9. par de l'eau *(jala)*, 10. par des bosquets *(upavana)*, 11. par des palais immenses *(namātraprāsāda)*, 12. par des belvédères *(kūṭāgāra)*, 13. par l'espace vide *(ākāśa)*, ou encore 14. par l'éclaircisse-

Mais l'Amṛta parfumé dont parle le Vimalakīrti est un médicament qui disparaît de lui-même après avoir éliminé le poison des passions.

6 La fin du chapitre X contient une série de sections relatives à la nature du Buddha et des Bodhisattva. L'exposé n'est pas systématique, mais renferme tous les éléments de la bouddhologie mahâyâniste.

1. Les § 8-12 traitent des buddhakṣetra, problème déjà étudié au ch. I, § 11-20 (cf. Appendice, Note I). Le Vimalakīrti ignore encore la théorie des trois corps du Buddha (cf. Saṃgraha, p. 266), mais il s'étend longuement sur les purs buddhakṣetra qui relèvent du corps de jouissance *(saṃbhogakāya)*.

Selon le Saṃgraha, p. 266-267, le corps de jouissance s'appuie sur le corps de la loi *(dharmakāya)* et est caractérisé par toutes sortes d'assemblées *(parṣanmaṇḍala)* de Buddha; il expérimente *(anubhavati)* les champs très purs *(pariśuddhakṣetra)* des Buddha et la jouissance de la loi du Grand Véhicule *(mahāyānadharmasaṃbhoga)*.

Dans les § 8 à 11 du présent chapitre, le Vimalakīrtinirdeśa énumère les différents artifices auxquels recourent les Buddha pour faire leur œuvre de Buddha *(buddhakārya)* dans les divers buddhakṣetra. — Puis, au § 12, il proclame l'identité foncière de tous les buddhakṣetra. C'est la thèse que le Saṃgraha (p. 284-285) formulera en disant : « Puisque leurs intentions *(abhiprāya)* et leurs activités *(karman)* sont identiques, les *saṃbhogakāya* [dont relèvent les buddhakṣetra] sont identiques. Mais puisque leurs supports *(āśraya)* sont différents, les *saṃbhogakāya* sont différents, car ils existent en supports innombrables ».

2. Dans le § 13, le Vimalakīrti traite du corps essentiel *(svabhāvikakāya)* du Buddha. Le Saṃgraha (p. 268-274) reconnaît à ce dernier cinq caractères. Le Vimalakīrti insiste surtout sur deux points :

a. L'égalité de tous les Buddha en tant qu'ils possèdent tous « la plénitude des attributs de Buddha » *(buddhadharmaparipūri)*. Ces attributs sont appelés dans le Saṃgraha (p. 269), les « dharma blancs » *(śukladharma)* : le même Saṃgraha (p. 285-304) en énumère dix-sept, et sa liste est assez semblable à celle du Vimalakīrti.

Il en résulte, selon le Saṃgraha (p. 271), que l'un des caractères du *dharmakāya* est la non-dualité en ce qui concerne la pluralité et l'unicité *(nānātvaikatvādvayalakṣaṇa)*. En d'autres termes, il n'y a pas pluralité de Buddha parce que le *dharmakāya*, support *(āśraya)* de tous les Buddha, ne comporte pas de divisions *(abhinna)*; mais il n'y a pas non plus unicité des Buddha parce que d'innombrables personnes ou, plus exactement, d'innombrables séries mentales *(cittasaṃtāna)* accèdent tour à tour au *dharmakāya*. A d'autres endroits encore, le Saṃgraha (p. 284, 328-29) discute la question de l'unité et de la pluralité des Buddha.

b. Le Vimalakīrti insiste encore, au § 13, sur l'inconcevabilité *(acintyalakṣaṇa)* des Buddha : « Tous les êtres du grand chiliocosme, eussent-ils l'érudition et la mémoire d'Ānanda, seraient incapables de saisir le sens exact des trois vocables : Samyaksaṃbuddha, Tathāgata, Buddha ». Sur le même sujet, le Saṃgraha (p. 274) remarque : « Le *dharmakāya* a pour caractère l'inconcevabilité, car la pureté de la manière d'être *(tathatāviśuddhi)* doit être connue par introspection *(pratyātmavedyā)*, n'a pas sa pareille au monde *(loke 'nupamā)* et n'est pas accessible aux spéculatifs *(atārkikagocarā)* ».

3. Enfin, aux § 16 à 19, le Vimalakīrti, au cours d'une longue homélie, enjoint aux Bodhisattva « de ne pas détruire les conditionnés *(saṃskṛta)* et de ne pas se fixer sur l'inconditionné *(asaṃskṛta)* ». Or, toujours selon le Saṃgraha (p. 271), l'un des caractères du *dharmakāya* est précisément la non-dualité de conditionné et d'inconditionné *(saṃskṛtāsaṃskṛtādvaya)*; il explique : « Le *dharmakāya* n'est ni conditionné ni inconditionné car, d'une part, il n'est pas façonné *(abhisaṃskṛta)* par l'acte *(karman)* ou la passion *(kleśa)*, et d'autre part il a le pouvoir souverain *(vibhutva)* de se manifester sous l'aspect des conditionnés ».

Si donc le Bodhisattva veut vraiment accéder à l'état de Buddha, il ne peut ni détruire les conditionnés ni se fixer sur l'inconditionné. De là ses actes contradictoires et ses déviations sur lesquels le Vimalakīrti ne cesse de revenir (III, § 3, 16-18; IV, § 20; VII, § 1; X, § 19).

J'ai comparé ici la bouddhologie en devenir du Vimalakīrti à la bouddhologie systématique du Saṃgraha, mais d'autres Śāstra du Grand Véhicule se prêteraient aussi à de semblables rapprochements. On peut consulter à ce sujet les références concernant les caractères du *dharmakāya*, références signalées dans ma traduction du Saṃgraha, p. 50*.

7 Voir, par exemple, l'action du *bodhivṛkṣa* d'Amitābha, dans Sukhāvatīvyūha, p. 110 sq.

ment de l'espace *(ākāśaprasādana)* [8]. Pourquoi? Parce que les êtres sont convertis *(vinīta)* par de tels moyens salvifiques *(upāya)*.

9. De même, Ānanda, il y a des buddhakṣetra qui font œuvre de Buddha envers les êtres en s'adressant à eux par des phonèmes *(akṣara)*, en langage articulé *(nirukti)*, ou par des comparaisons *(upamāna)* telles que : la magie *(māyā)*, le rêve *(svapna)*, le reflet *(pratibimba)*, la lune dans l'eau *(udakacandra)*, l'écho *(pratiśrutkā)*, le mirage *(marīci)*, l'image sur le miroir *(ādarśapratibhāsa)*, la boule d'écume *(phenapiṇḍa)*, le nuage *(megha)*, la ville de Gandharva *(gandharvanagara)*, le fantôme *(indrajāla)*, etc. [9].

Il y a des buddhakṣetra qui font œuvre de Buddha en faisant comprendre le phonème *(akṣaravijñapti)* [10].

Il y a des buddhakṣetra qui font œuvre de Buddha en enseignant par un son *(ghoṣa)*, une parole *(vāc)* ou un phonème *(akṣara)* les natures propres *(svabhāva)* et les caractères *(lakṣaṇa)* de tous les dharma.

Ānanda, il y a des buddhakṣetra purs *(viśuddha)* et tranquilles *(śānta)* qui font œuvre de Buddha par le silence *(avacana)*, par le mutisme *(anabhilāpa)*, en ne disant rien et en ne parlant pas [11]. Et les êtres à convertir *(vaineyasattva)*, à cause de cette tranquillité, pénètrent spontanément *(svarasatas)* la nature propre et les caractères des dharma.

10. Ānanda, parmi les attitudes *(īryāpatha)*, les jouissances *(bhoga)* et les félicités *(paribhoga)* des bienheureux Buddha, il n'en est aucune qui ne fasse œuvre de Buddha parce qu'elles visent toutes à convertir les êtres.

Les buddhakṣetra répartis dans les univers des dix régions sont infinis en nombre, et l'œuvre de Buddha accomplie par eux est, elle aussi, immense *(apramāṇa)*. A vrai dire, les attitudes *(īryāpatha)*, les démarches *(vikrama)*, les jouissances *(bhoga)* et les largesses des Buddha visent toutes à convertir les êtres. C'est pourquoi toutes sont nommées œuvres de Buddha.

Enfin, Ānanda, c'est aussi par les quatre Māra et les 84.000 espè-

[8] La liste de K diffère quelque peu.

[9] Sur ces comparaisons, voir ci-dessus, II, § 8, note 23.

[10] Cf. Daśabhūmika, p. 79,*27-29* : *sa dharmāsane niṣaṇṇa ākāṅkṣann ekaghoṣodāhāreṇa sarvaparṣadaṃ nānāghoṣarutavimātratayā saṃjñāpayati.*

Il s'agit de la prédication par un son unique dont il a été question ci-dessus, I, § 10, note 52.

[11] Cf. Laṅkāvatāra, p. 105,*3-4* : *na ca, Mahāmate, sarvabuddhakṣetreṣu prasiddhābhilāpaḥ; abhilāpo, Mahāmate, kṛtakaḥ.* De là, le « silence de Vimalakīrti » dont il a été question ci-dessus, VIII, § 33, note 43.

ces de passions *(kleśamukha)* qui souillent les êtres que les bienheureux Buddha font œuvre de Buddha [12].

11. Ānanda, ceci est un *dharmamukha* intitulé : Introduction à la doctrine de tous les attributs de Buddha *(sarvabuddhadharmamukhasaṃpraveśa)*.

Les Bodhisattva entrés dans cette introduction à la loi *(tasminn eva dharmamukhe praviṣṭāḥ)* n'éprouvent ni joie *(muditā)* ni fierté *(garva)* devant les buddhakṣetra purs *(viśuddha)*, ornés de la splendeur de toutes les nobles qualités *(sarvottaraguṇavyūha)*; et ils n'éprouvent ni tristesse *(viṣāda)* ni répugnance *(āghāta)* devant les buddhakṣetra souillés *(kliṣṭa)*, dépourvus de la splendeur de toutes les nobles qualités. Mais en présence de tous les Buddha (indistinctement), ils produisent *(utpādayanti)* une foi extrême *(adhimātraprasāda)* et une grande vénération *(manana)*.

Il est merveilleux *(āścarya)* que les bienheureux Buddha qui pénètrent l'égalité de tous les dharma *(sarvadharmasamatādhigata)* manifestent toutes sortes de champs de Buddha *(nānāvidhabuddhakṣetra)* pour faire mûrir les êtres *(sattvaparipācanārthaṃ)*.

Il est merveilleux que les bienheureux Buddha qui remplissent également toutes les qualités et qui pénètrent l'absolue et véritable égalité *(atyantabhūtasamatā)* de tous les dharma, pour faire mûrir des êtres différents *(viśiṣṭasattva)*, manifestent des buddhakṣetra de diverses espèces.

[*Diversité et unité des buddhakṣetra.*]

12. Ānanda, de même que les buddhakṣetra sont multiples *(nānāvidha)* en ce qui concerne telle ou telle qualité *(guṇa)*, mais sans différence spaciale *(ākāśanirviśeṣa)* quant au ciel qui les recouvre *(khasaṃchādita)*, ainsi, ô Ānanda, chez les Tathāgata, les corps matériels *(rūpakāya)* sont différents *(nānāvidha)*, mais leur savoir exempt d'attachement

Sache bien ceci : de même que les buddhakṣetra sont dissemblables *(asama)* quant aux élévations et aux affaissements *(utkūlanikūla)* du sol qui leur sert de support *(āśraya)*, mais identiques *(nirviśiṣṭa)* quant à l'espace *(ākāśa)* qui les surplombe, ainsi les bienheureux Buddha, pour faire mûrir les êtres *(sattvaparipācanārtham)*, manifestent toutes sortes de corps matériels *(rūpakāya)* dissemblables, mais ils sont identiques en ce qui concerne l'absolue plénitude *(atyan-*

[12] Voir ci-dessus, V, § 20; VII, § 6, stance 17.

(asaṅgajñāna) est identique (abhinna).

taparipūri) de leurs mérites et de leur savoir sans obstacle (asaṅgapuṇyajñāna).

[Égalité et inconcevabilité des Buddha [13].]

13. Ānanda, tous les Tathāgata sont égaux *(sama)* par la plénitude de tous leurs attributs de Buddha *(sarvabuddhadharmaparipūri)*, à savoir la forme *(rūpa)*, la couleur *(varṇa)*, l'éclat *(tejas)*, le corps *(kāya)*, les marques physiques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjana)*, la noble naissance *(abhijāta)*, la moralité *(śīla)*, la concentration *(samādhi)*, la sagesse *(prajñā)*, la délivrance *(vimukti)*, le savoir et la vision de la délivrance *(vimuktijñānadarśana)*, les forces *(bala)*, les assurances *(vaiśāradya)*, les attributs exclusifs des Buddha *(āveṇikabuddhadharma)*, la grande bienveillance *(mahāmaitrī)*, la grande compassion *(mahākaruṇā)*, la grande joie *(mahāmuditā)*, la grande indifférence *(mahopekṣā)*, la bonne intention *(hitābhiprāya)*, les attitudes *(īryāpatha)*, les pratiques *(caryā)*, le chemin *(mārga)*, la longueur de vie *(āyuṣpramāṇa)*, la prédication de la loi *(dharmadeśanā)*, la maturation des êtres *(sattvaparipācana)*, la libération des êtres *(sattvavimocana)* et la purification des champs de Buddha *(buddhakṣetrapariśodhana)*.

Et parce que, chez les Tathāgata, tous ces attributs de Buddha *(buddhadharma)* sont égaux *(sama)*, supérieurement remplis *(adhimātraparipūrṇa)* et absolument indestructibles *(atyantākṣaya)*, les Tathāgata sont appelés Samyaksaṃbuddha (correctement et parfaitement illuminés), Tathāgata et Buddha.

Ānanda, dût ta longévité *(āyuṣpramāṇa)* se prolonger tout un kalpa, il ne serait pas facile pour toi de bien saisir *(adhigam-)* le contenu sémantique *(arthavipulatā)* et l'analyse phonétique *(padavigraha)* de ces trois vocables *(vākya)*. Et si même, ô Ānanda, les êtres appartenant au trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)* étaient, comme toi, les premiers des érudits *(bahuśrutānām agryaḥ)* et les premiers de ceux qui possèdent la mémoire et les formules *(smṛtidhāraṇīprāptānām agryaḥ)* [14], tous ces êtres égaux à Ānanda, dussent-ils y consacrer tout un kalpa, seraient incapables de saisir le sens exact *(niyatārtha)* des trois

[13] Voir ci-dessus, X, § 8, note 6.
[14] Voir ci-dessus, III, § 42, note 75.

vocables : Samyaksaṃbuddha, Tathāgata et Buddha. Sauf les Buddha, nul n'est capable d'en avoir l'exacte compréhension *(pravicaya)*. En effet, ô Ānanda, l'illumination *(bodhi)* et les qualités *(guṇa)* des Buddha sont immenses *(apramāṇa)*; la sagesse *(prajñā)* et l'éloquence *(pratibhāna)* des Tathāgata sont inconcevables *(acintya)*.

[Supériorité des Bodhisattva sur les Śrāvaka [15].]

14. Alors le vénérable Ānanda dit au Bienheureux : Bienheureux, à partir d'aujourd'hui *(adyāgreṇa)*, je n'oserai plus me proclamer le premier de ceux qui possèdent la mémoire et les formules *(smṛtidhāraṇīprāptānām agryaḥ)* et le premier des érudits *(bahuśrutānām agryaḥ)*.

Le Bienheureux répondit : Rejette, ô Ānanda, cette pensée de découragement *(ālīnacitta)*. Lorsque, autrefois, je t'ai proclamé le premier de ceux qui possèdent la mémoire et les formules et le premier des érudits, je voulais dire *(abhipretam)* le premier parmi les Auditeurs *(śrāvaka)*, et non pas le premier parmi les Bodhisattva. Quand il s'agit de Bodhisattva, arrête-toi *(tiṣṭha)*, ô Ānanda : ceux-ci ne peuvent être sondés par les sages *(paṇḍita)*. Il serait possible de sonder le fond de tous les océans *(mahāsamudra)*, mais, pour ce qui est des Bodhisattva, il est impossible de sonder la profondeur de leur sagesse *(prajñā)*, de leur savoir *(jñāna)*, de leur mémoire *(smṛti)*, de leurs formules *(dhāraṇī)* ou de leur éloquence *(pratibhāna)*.

Vous autres, Śrāvaka, ne pouvez songer à rivaliser avec des choses qui sont du domaine des Bodhisattva *(bodhisattvagocaraviṣaya)*. Pourquoi? Ānanda, ces merveilles *(vyūhanirdeśa)* opérées en une seule matinée *(pūrvāhṇa)* par ce licchavi Vimalakīrti, les Śrāvaka et les Pratyekabuddha doués de pouvoirs miraculeux *(ṛddhiprāpta)* ne pourraient jamais les manifester, dussent-ils y consacrer, durant cent mille koṭi de kalpa, toute leur force miraculeuse *(ṛddhi)* et tous les prodiges de transformation *(nirmāṇaprātihārya)*.

[Requête des Bodhisattva de l'univers Sarvagandhasugandhā.]

15. Alors tous les Bodhisattva provenant du buddhakṣetra du bienheureux tathāgata Sugandhakūṭa joignirent les mains *(pra-*

[15] Supériorité purement conventionnelle car, du point de vue absolu, il n'y a aucune différence entre pensée de Śrāvaka et pensée de Bodhisattva (VIII, § 5).

gṛhītāñjali) et, saluant le tathāgata Śākyamuni, lui adressèrent ces paroles :

Bienheureux, quand nous sommes arrivés en ce buddhakṣetra et que nous avons vu ses saletés, nous avons conçu une idée défavorable *(hīnasaṃjñā)* ; maintenant, nous avons honte *(apatrāpya)* et nous voulons chasser cette idée *(manasikāra)*. Pourquoi ? Bienheureux, le domaine *(viṣaya)* des bienheureux Buddha et leur habileté en moyens salvifiques *(upāyakauśalya)* sont inconcevables *(acintya)*. Pour faire mûrir les êtres *(sattvaparipācanārtham)*, ils manifestent *(saṃdarśayanti)* telle ou telle splendeur de champ *(kṣetravyūha)* de façon à répondre à tel ou tel désir *(kānta)* des êtres.

Bienheureux, donnez-nous donc un message religieux *(dharmavisarjana)* qui nous rappelera le Bienheureux quand nous serons rentrés dans l'univers Sarvagandhasugandhā.

[*Homélie de Śākyamuni sur le périssable et l'impérissable* [16].]

16. Cela étant dit, le Bienheureux prit la parole : Fils de famille *(kulaputra)*, il y a un exposé de la libération des Bodhisattva *(bodhisattvavimokṣadharmamukha)* intitulé : « Périssable et impérissable » *(kṣayākṣaya)* : il faut vous y exercer *(śikṣitavyam)*. Quel est-il ?

On appelle « Périssable » *(kṣaya)* les conditionnés *(saṃskṛta)*, à savoir les dharma qui naissent et périssent *(utpannaniruddhadharma)* ; on appelle « Impérissable » *(akṣaya)* l'inconditionné *(asaṃskṛta)*, à savoir le dharma qui ne naît pas et ne périt pas *(anutpannāniruddhadharma)*. Or le Bodhisattva ne peut ni détruire les conditionnés ni se fixer sur l'inconditionné.

17. Ne pas détruire les conditionnés *(saṃskṛtānām akṣayaḥ)*, c'est ne pas s'écarter de la grande bienveillance *(mahāmaitryacyavanam)*, ne pas perdre la grande compassion *(mahākaruṇāsraṃsanam)*, ne pas oublier la pensée d'omniscience provenant de la haute résolution *(adhyāśayasamudānītasya sarvajñacittasyāsaṃpramoṣatā)*, ne jamais se lasser de faire mûrir les êtres *(sattvaparipācane 'saṃtuṣṭiḥ)*, ne jamais abandonner les moyens de captation *(saṃgrahavastūnām aparityāgaḥ)* ; pour maintenir la bonne loi sacrifier son corps et sa vie *(saddharmaparigrāhaṇārthaṃ kāyajīvitotsarjanam)*, être insatiable dans la recherche des racines de bien *(kuśalamūla-*

[16] Sur *kṣayākṣaya*, pris ici dans le sens de *saṃskṛtāsaṃskṛta*, voir ci-dessus, X, § 8, note 6 *sub fine*.

paryeṣaṇe 'tṛptiḥ), se complaire dans une habile application des mérites *(pariṇāmanākauśalye saṃlayanam)*, exclure toute paresse dans la recherche de la loi *(dharmaparyeṣaṇe 'kausīdyam)*, ne pas fermer le poing durant la prédication de la loi *(dharmadeśanāyām anācāryamuṣṭitā)* [17], s'efforcer de voir et d'honorer les Tathāgata *(tathāgatadarśanapūjanodyogaḥ)*, ne pas craindre durant les existences assumées volontairement *(saṃcintyātmabhāveṣv anuttrāsanam)*, ne pas s'exalter dans les succès et ne pas se décourager dans les revers *(saṃpatsu vipatsv anunnatir anavanatam)*, ne pas mépriser les Aśaikṣa *(aśaikṣeṣv anavamānaḥ)* et aimer les Śaikṣa *(śaikṣeṣu priyacittatā)* comme le Maître *(śāstṛ)* lui-même ; ramener à la raison *(yoniśa upasaṃhāraḥ)* ceux dont les passions *(kleśa)* sont grandes ; se complaire dans l'isolement *(viveka)*, mais sans s'y attacher [18] ; ne pas s'attacher à son propre bonheur *(svasukha)*, mais s'attacher au bonheur d'autrui *(parasukha)* ; considérer comme l'enfer *(avīcisaṃjñā)* les extases *(dhyāna)*, les concentrations *(samādhi)* et les recueillements *(samāpatti)* et ne pas en goûter la saveur *(rasa)* [19] ; considérer le Saṃsāra comme un parc *(upavana)* ou comme le Nirvāṇa et ne pas s'en dégoûter ; considérer les mendiants *(yācaka)* comme des amis spirituels *(kalyāṇamitra)* ; considérer l'abandon de tous les biens *(sarvasvaparityāga)* comme le moyen de réaliser l'omniscience *(sarvajñatā)* ; considérer les êtres immoraux *(duḥśīla)* comme des sauveurs *(trātṛ)* ; considérer les perfections *(pāramitā)* comme son père *(pitṛ)* et sa mère *(mātṛ)* ; considérer les dharma auxiliaires de l'illumination *(bodhipakṣyadharma)* comme des serviteurs *(bhṛtya)* ; ne jamais se lasser d'accumuler les racines de bien *(sarvakuśalamūlasaṃcaye 'tṛptatā)* et construire son propre champ *(svakṣetrasādhana)* avec les qualités *(guṇa)* de tous les buddhakṣetra ; pour remplir les marques physiques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjanaparipūraṇārtham)*, consentir à des sacrifices *(yajña)* purs *(viśuddha)* et infinis *(atyanta)* ;

[17] Sur cette expression, voir VI, § 2, note 19.

[18] Cf. IV, § 20, alinéa 11.

[19] Les bouddhistes considèrent comme impurs les *dhyāna* associés à la délectation *(āsvādanasaṃprayukta)* : voir ci-dessus, II, § 3, note 10. La pratique des *samāpatti* est particulièrement dangereuse car l'ascète risque de s'attacher au recueillement et de le confondre avec les fruits du Chemin. Voir à ce propos la mésaventure d'Udraka Rāmaputra racontée dans Nāgārjuna, *Traité*, p. 1050-1052.

en évitant tout péché *(sarvapāpākaraṇāt)*, orner le corps *(kāya)*, la voix *(vāc)* et la pensée *(citta)*;

en purifiant le corps et la voix et en purifiant la pensée, transmigrer *(saṃsaraṇa)* durant des périodes incalculables *(asaṃkhyeyakalpa)*;

pour donner force *(sāra)* et endurance *(kṣānti)* au corps et à la pensée, écarter toute colère *(krodha)* et toute passion *(kleśa)*; pour atteindre rapidement le sommet de l'effort *(bhāvanāniṣṭhāgamanāya)*, errer en transmigration durant des kalpa incalculables;

pour donner à sa propre pensée une résistance héroïque, ne jamais se lasser *(aviṣāda)* d'entendre les innombrables qualités *(apramāṇaguṇa)* des Buddha; pour combattre ces ennemis que sont les passions, saisir le glaive de la sagesse *(kleśaśatrunigrahāya prajñāśastrādharaṇam)*; pour supporter le fardeau de tous les êtres, chercher à connaître parfaitement les agrégats, les éléments et les bases de la connaissance *(sarvasattvabhāraharaṇāya skandhadhātvāyatanājñāparyeṣṭiḥ)*; pour détruire les armées de Māra, stimuler l'énergie *(māracamūnirghātāya vīryottāpanam)* et combattre la paresse *(kausīdya)*;

pour chasser l'erreur *(māna)*, rechercher le savoir *(jñānaparyeṣṭi)*; pour prêcher la loi, n'avoir que peu de désirs et se contenter de peu *(dharmavacanārtham alpecchatā saṃtuṣṭiḥ)*;

pour protéger la bonne loi sans supérieur *(anuttarasaddharmarakṣaṇāya)*, chasser l'orgueil *(māna)* et rechercher diligemment l'habileté *(kauśalya)* et le savoir des transformations *(nirmāṇajñāna)*;

pour réjouir tout le monde *(sarvalokasaṃtoṣaṇāya)*, ne pas se mêler aux conjonctures humaines *(lokadharma)* [20];

pour la joie et la conversion du monde, n'avoir que peu de désirs *(alpecchatā)*, se contenter de peu *(saṃtuṣṭi)* et ne jamais se mêler aux conjonctures humaines *(lokadharma)*;

pour se conformer au monde *(lokānuvartanārtham)*, ne jamais abandonner les attitudes *(īryāpatha)*; pour manifester toutes les pratiques *(sarvacaryāsaṃprakāśanāya)*, produire les pénétrations *(abhijñā)* et la belle sagesse; faire le bien et le bonheur de tous les êtres *(sarvasattvahitasukha)*; pour retenir la bonne loi déjà entendue *(śrutadhāraṇāya)*, posséder les formules *(dhāraṇī)*, la mémoire *(smṛti)* et le savoir *(jñāna)*; pour détruire les doutes de tous les êtres *(sarvasattvasaṃśayacchedanāya)*, connaître le degré de leurs facultés

[20] Voir I, § 10, note 50.

spirituelles *(indriyavarāvarajñāna)*; pour enseigner la loi *(dharmadeśanāya)*, disposer d'opérations surnaturelles invincibles *(apratihatādhiṣṭhāna)*; posséder le don de l'éloquence et ainsi disposer d'une éloquence infaillible *(apratihatapratibhāna)*; purifier les dix bons chemins de l'acte *(kuśalakarmapatha)* et ainsi goûter les félicités divines et humaines *(devamanuṣyasaṃpadām āsvādanam)*; cultiver les quatre sentiments infinis *(apramāṇa)* et ainsi ouvrir le chemin de Brahmā *(brahmamārgasthāpana)* [21]; inviter *(adhyeṣaṇā)* les Buddha à prêcher la loi, les congratuler *(anumodanā)*, les féliciter *(sādhukāra)*, et ainsi obtenir les sons de voix d'un Buddha *(buddhaghoṣa)* [22]; discipliner le corps, la voix et la pensée *(kāyavāgmanaḥsaṃvara)* et ainsi aller toujours progressant *(viśeṣagamana)*; en ne s'attachant à aucun dharma *(sarvadharmāsaktatā)* acquérir les attitudes *(īryāpatha)* d'un Buddha; en réunissant des assemblées de Bodhisattva *(bodhisattvasaṃghasaṃgraha)*, attirer les êtres au Mahāyāna; exercer toujours et en tout temps la vigilance *(apramāda)* pour ne perdre aucune qualité *(guṇa)*; pour assurer le développement et le progrès des racines de bien *(kuśalamūla)*, cultiver avec joie toutes sortes de grands vœux *(mahāpraṇidhāna)*; pour orner tous les buddhakṣetra, cultiver avec diligence de vastes racines de bien; pour que les pratiques *(bhāvanā)* soient absolument indestructibles *(atyantākṣaya)*, exercer toujours l'application des mérites *(pariṇāmanā)* et l'habileté en moyens salvifiques *(upāyakauśalya)*. Fils de famille, le Bodhisattva qui s'applique ainsi à la loi *(dharmābhiyukta)* est un Bodhisattva qui ne détruit pas les conditionnés.

18. Qu'est-ce que ne pas se fixer sur l'inconditionné *(asaṃskṛta)*?

Le Bodhisattva pratique la vacuité, mais ne réalise pas la vacuité *(śūnyatāṃ parikaroti na tu śūnyatāṃ sākṣātkaroti)*. Il fait de même pour le sans-marque *(ānimitta)*, la non-prise en considération *(apraṇihita)* et l'inaction *(anabhisaṃskāra)* [23].

Il considère que tous les conditionnés sont transitoires *(anityāḥ sarvasaṃskārā iti pratyavekṣate)*, mais ne se lasse pas des racines de bien *(kuśalamūla)*. Il considère que tous les conditionnés sont douloureux *(duḥkhāḥ sarvasaṃskārā iti pratyavekṣate)*, mais assume volontairement des existences dans le Saṃsāra *(saṃcintyātmabhāvaṃ parigṛhṇāti)*.

[21] Voir I, § 13, note 66; IV, § 20, note 41.

[22] Cf. Hôbôgirin, p. 215, s.v. *Button*.

[23] Alinéa concernant les trois *vimokṣamukha*.

Il considère que (tous les dharma) sont impersonnels *(anātmānaḥ sarvadharmā iti pratyavekṣate)*, mais il ne rejette pas le moi *(na tv ātmānam utsṛjati)*.

Il considère qu'intérieurement *(adhyātmam)* il n'y a pas d'*ātman*, mais il ne rejette pas définitivement l'existence *(ātmabhāva)*. Il considère qu'extérieurement *(bahirdhā)* il n'y a pas de *sattva*, mais il ne se lasse pas de gouverner sa pensée.

Il considère le calme *(śāntaṃ pratyavekṣate)*, mais ne provoque pas le calme définitif *(na tu praśamanam utpādayati)*[24].

Il considère que le Nirvāṇa est le calme absolu *(śāntaṃ nirvāṇam iti pratyavekṣate)*, mais ne tombe pas définitivement dans le calme.

Il considère l'isolement *(viveka)*, mais il s'exerce en corps et en pensée *(kāyacittena prayatate)*[25].

Il considère le bonheur absolu de l'isolement *(vivekātyantasukha)*, mais ne se dégoûte pas absolument du corps *(kāya)* et de la pensée *(citta)*.

Il considère qu'il n'y a point de refuge *(anālayaṃ pratyavekṣate)*, mais il ne rejette pas le refuge des dharma blancs *(na tu śukladharmāṇām ālayaṃ jahāti)*[26]. Il considère que tous les dharma sont absolument sans naissance *(anutpādaṃ pratyavekṣate)*, mais il porte toujours le fardeau des êtres *(sattvānāṃ tu bhāraṃ harati)*. Il considère l'élément pur *(anāsravaṃ pratyavekṣate)*, mais il poursuit le cours du Saṃsāra *(saṃsāraprabandhaṃ tu parimārgayati)*. Il considère l'immobilité *(apracāraṃ pratyavekṣate)*, mais il se démène pour faire mûrir les êtres *(sattvaparipācanārthaṃ tu pracarati)*. Il considère la non-existence du moi *(nairātmyaṃ pratyavekṣate)*, mais il n'abandonne pas la grande compassion à l'endroit des êtres *(na tu sattveṣu mahākaruṇām utsṛjati)*[27]. Il considère la non-naissance *(anutpādaṃ pratyavekṣate)*, mais il ne tombe pas dans la prédestination *(niyāma)* des Śrāvaka[28].

Il considère que tous les dharma sont : 1. vides *(tucchaka)*, 2. vains *(riktaka)*, 3. sans valeur

Il considère que tous les dharma sont absolument vides *(tucchaka)*, mais il ne rend pas vides les mérites *(puṇya)* acquis. Il considère que tous

[24] Sur *anitya, duḥkha, anātman, śānta*, voir ci-dessus III, § 25, note 51; IV, § 10, note 15.

[25] Cf. IV, § 20, alinéa 11.

[26] Cf. V, § 4, note 4.

[27] Voir ci-dessus, VI, § 2.

[28] K : « Il considère le *samyaktvaniyāma*, mais ne suit pas le *hīnayāna* ». — H : « Il considère l'*anutpāda*, mais ne tombe pas dans le *samyaktvaniyāma* des deux [premiers] Véhicules ». — Voir ci-dessus, IV, § 20, alinéa 8.

(asāraka), 4. dépendants *(vaśika)*, 5. sans demeure *(aniketa)*, mais il s'établit 1. sur des mérites qui ne soient pas vides *(atucchakāni puṇyāni)*, 2. sur un savoir qui ne soit pas vain *(ariktakaṃ jñānam)*, 3. sur des conceptions parfaites *(paripūrṇāḥ saṃkalpāḥ)*, 4. sur l'onction du savoir autonome *(svatantrajñānābhiṣeka)* et sur l'effort en vue du savoir autonome *(svatantrajñānodyoga)*, 5. sur la famille des Buddha prise au sens propre *(nītārthabuddhagotra)*[29].

les dharma sont absolument vains *(riktaka)*, mais il ne s'écarte pas du savoir *(jñāna)* acquis. Il considère que tous les dharma sont absolument sans valeur *(asāraka)*, mais il se fonde toujours sur des conceptions parfaites *(paripūrṇasaṃkalpa)*. Il considère que tous les dharma sont dépendants *(avaśika)*, mais il s'efforce toujours de rechercher le savoir autonome *(svatantraṃ jñānam)*. Il considère que tous les dharma sont sans enseigne *(aniketa)*, mais il se fixe au sens propre *(nītārtha)* dans la famille des Buddha *(buddhagotra)*.

Fils de famille, le Bodhisattva qui adhère à une telle loi *(tādṛśadharmādhimukta)* ne se fixe pas sur l'inconditionné et ne détruit pas les conditionnés.

Fils de famille, le Bodhisattva qui s'applique ainsi à la loi est un Bodhisattva qui ne se fixe pas sur l'inconditionné.

19. En outre[30], ô fils de famille, le Bodhisattva ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il collectionne l'équipement en mérites *(puṇyasaṃbhāra)*; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il réunit l'équipement en savoir *(jñānasaṃbhāra)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il est muni de la grande bienveillance *(mahāmaitrīsamanvāgata)* sans aucune déficience;

[29] Les adjectifs *riktaka, tucchaka, asāraka*, etc., font partie d'un stock d'épithètes que l'on retrouve dans les textes canoniques des deux Véhicules : cf. Dīgha, I, p. 240,*3-4*; Majjhima, I, p. 329,*28-30*; Saṃyutta, III, p. 140-141; Mahāvastu, II, p. 145,*18-19*; Aṣṭasāh., p. 706,*7-9*; Mahāvyutpatti, n° 7316 et sq. — Ils sont expliqués dans Suvikrāntavikrāmin, p. 92, et Āloka, p. 706,*14-18*. — Il y a hésitation entre *vaśika* (pāli, *vasika*) et *avaśika* (cf. la note de R. Hikata, dans *Suvikrāntavikrāmin*, Index, p. 141, s.v. *vaśika, vaśikasvabhāva*).

K abrège considérablement cet alinéa : « Il considère que tous les dharma sont *tucchaka, riktaka, asāraka, niḥpudgala, avaśika, animitta*, mais, tant que ses vœux originels *(pūrvapraṇidhāna)* ne sont pas remplis, il ne rend pas vains *puṇya, samādhi, prajñā* ».

[30] Ce paragraphe 19 est fort abrégé dans K. Il traite, une fois encore, des actes contradictoires du Bodhisattva (voir ci-dessus, II, § 3, note 9).

il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il est muni de la grande compassion *(mahākaruṇāsamanvāgata)* sans déficience aucune.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il fait mûrir tous les êtres *(sarvasattvān paripācayati)*; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il adhère aux dharma de Buddha *(buddhadharmān adhimucyate)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il fait le bien et le bonheur *(hitasukha)* de tous les êtres; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il remplit définitivement *(atyantaṃ paripūrayati)* les dharma de Buddha.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il réalise *(paripūrayati)* un corps de Buddha orné des marques physiques primaires et secondaires *(lakṣaṇānuvyañjanālaṃkṛtabuddhakāya)*; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il réalise les forces *(bala)*, les assurances *(vaiśāradya)* et l'omniscience *(sarvajñajñāna)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il convertit *(vinayati)* les êtres par son habileté en moyens salvifiques *(upāyakauśalya)*; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il est résolu en son savoir *(jñānasuniścita)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il purifie *(pariśodhayati)* les buddhakṣetra; il ne détruit pas les conditionnés grâce à l'éternelle et indestructible opération surnaturelle des Buddha *(buddhādhiṣṭhāna)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il perçoit *(anubhavati)* l'intérêt des êtres *(sattvārtha)*; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il enseigne correctement le sens de la loi *(dharmārthaṃ saṃprakāśayati)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il fait toujours le bien des êtres; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il perçoit *(pratisaṃvedayati)* le sens de la loi *(dharmārtha)* sans jamais s'arrêter.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il accumule les racines de bien *(kuśalamūlāni saṃcinoti)*; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il n'a pas encore tranché les relents de ces racines de bien *(kuśalamūlavāsanā)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il remplit ses vœux originels *(pūrvapraṇidhānāni paripūrayati)*; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il ne souhaite pas la destruction définitive *(na nirodhaṃ praṇidadhāti)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné à cause de la pureté de ses bonnes dispositions *(āśayapariśuddhi)*; il ne détruit pas les conditionnés à cause de la pureté de sa haute résolution *(adhyāśayapariśuddhi)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné à cause du jeu des cinq pénétrations *(pañcābhijñāvikrīḍana)*; il ne détruit pas les conditionnés à cause de la plénitude des six pénétrations *(ṣaḍabhijñāparipūri)* constituant le savoir des Buddha *(buddhajñāna)* [31].

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné à cause de la plénitude des perfections *(pāramitāparipūraṇa)*; il ne détruit pas les conditionnés à cause de la plénitude du temps *(kālaparipūri)* [32].

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné à cause de la plénitude de son équipement en vertu *(pāramitāsaṃbhāraparipūraṇa)*; il ne détruit pas les conditionnés parce que ses conceptions originelles *(pūrvamanasikāra)* ne sont pas encore remplies.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il accumule *(saṃgṛhṇāti)* toujours et inlassablement les richesses de la loi *(dharmadhana)*; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il ne désire pas une loi incomplète *(prādeśikadharma)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il récolte *(piṇḍīkaroti)* tous les médicaments de la loi *(dharmabhaiṣajya)*; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il administre ces médicaments de la loi selon les besoins *(yathāyogam)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il est ferme en ses promesses *(dṛḍhapratijña)*; il ne détruit pas les conditionnés pour vaincre les manquements aux promesses *(pratijñāhāni)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il est ferme en ses promesses et ne recule jamais; il ne détruit pas les conditionnés pour que ces promesses *(pratijñā)* soient définitivement remplies *(atyantaparipūrṇa)*.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il accumule *(saṃcinoti)* tous les médicaments de la loi *(dharmabhaiṣajya)*; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il distribue ces médicaments de la loi selon les besoins.

Il ne se fixe pas sur l'inconditionné parce qu'il connaît parfaitement *(parijānāti)* toutes les maladies des passions *(kleśavyādhi)*; il ne détruit pas les conditionnés parce qu'il apaise *(praśāmayati)* toutes ces maladies.

[31] Sur la valeur particulière de la sixième *abhijñā*, voir ci-dessus, III, § 30, note 59.

[32] Le Bodhisattva ne peut pas détruire les conditionnés et entrer en Nirvāṇa avant la plénitude du temps, c'est-à-dire tant qu'il restera encore des êtres à convertir.

Fils de famille, c'est ainsi que le Bodhisattva ne détruit pas les conditionnés et ne se fixe pas sur l'inconditionné. Cet exposé de la libération des Bodhisattva *(bodhisattvavimokṣadharmamukha)* est appelé « Périssable et impérissable » *(kṣayākṣaya)*. Fils de famille, il faut vous y exercer *(śikṣitavyam)*.

[*Retour des Bodhisattva du Sarvagandhasugandhā.*]

20. Alors les Bodhisattva provenant de l'univers Sarvagandhasugandhā, champ de Buddha du Tathāgata Sugandhakūṭa, après avoir entendu cet exposé de la libération intitulé Kṣayākṣaya, furent satisfaits, ravis, et eurent l'âme transportée, pleine de joie, remplie de contentement et de plaisir *(tuṣṭā udagrā āttamanasaḥ pramuditāḥ prītisaumanasyajātāḥ)*. Pour rendre hommage *(pūjanārtham)* au buddha Śākyamuni et pour rendre hommage aux Bodhisattva (de l'univers Sahā) ainsi qu'à cette exposition de la loi *(dharmaparyāya)*, ils recouvrirent *(ācchādayanti sma)* le sol du trisāhasramahāsāhasralokadhātu jusqu'à hauteur du genou *(jānumātram)* avec de la poudre *(cūrṇa)*, des parfums *(gandha)*, de l'encens *(dhūpa)* et des fleurs *(puṣpa)*. Ayant ainsi recouvert l'entourage *(parṣanmaṇḍala)* du Tathāgata, après avoir salué de la tête les pieds du Bienheureux *(bhagavataḥ pādau śirasābhivandya)* et tourné trois fois autour de lui *(triḥkṛtvaḥ pradakṣiṇīkṛtya)*, ils chantèrent un hymne *(udānaṃ udānayām āsuḥ)*. Puis ils disparurent *(antarhitāḥ)* de cet univers, et, en un seul instant *(ekasminn eva kṣaṇalavamuhūrte)*, ils regagnèrent l'univers Sarvagandhasugandhā.

CHAPITRE XI

PRISE DE L'UNIVERS ABHIRATI ET VISION DU TATHĀGATA AKṢOBHYA

[*Inexistence des Tathāgata* [1].]

1. Alors le Bienheureux dit au licchavi Vimalakīrti : Fils de famille *(kulaputra)*, maintenant que tu es venu ici pour voir le Tathāgata, comment donc le vois-tu ?

[1] Vimalakīrti revient encore sur le problème du Tathāgata, sujet déjà traité aux chapitres II, § 12; VII, § 2-3; X, § 13. Ici, il insiste spécialement sur l'absolue pureté du Tathāgata qui se confond en droit avec une totale inexistence.

C'est la position de la Prajñāpāramitā (Pañcaviṃśati, p. 146,*9-17*) selon laquelle le Bodhisattva ne perçoit *(nopalabhate)* ni être, ni dharma, ni production en dépendance, ni arhat, ni pratyekabuddha, ni bodhisattva, ni buddha « à cause de leur absolue pureté » *(atyantaviśuddhitā)*.

C'est bien l'avis du Madhyamaka (Madh. vṛtti, p. 435) selon lequel le Tathāgata n'existe d'aucune manière *(sarvathā na saṃbhavaty eva tathāgataḥ)* et qui cite de nombreux Vaipulya à l'appui de sa thèse : cf. ibidem, p. 448, *11-15* :

ye māṃ rūpeṇa adrākṣur ye māṃ ghoṣeṇa anvayuḥ,
mithyāprahāṇaprasṛtā na māṃ drakṣyanti te janāḥ.
dharmato buddhā draṣṭavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ,
dharmatā cāpy avijñeyā na sā śakyā vijānitum.

« Ceux qui m'ont vu sous une forme matérielle et qui se sont guidés sur ma voix, ces hommes, engagés dans des vues fausses et ruineuses, ne me verront jamais. C'est par la Loi que les Buddha doivent être vus, car les Conducteurs sont Corps de la Loi. La nature des choses elle-même étant inconnaissable ne peut être discernée ».

On trouve des déclarations approchantes dans les vieux Sūtra canoniques : cf. Saṃyutta, III, p. 120,*27-31*; Aṅguttara, II, p. 71,*15-16*; Theragāthā, v. 469. — Voir aussi Udānavarga, XXII, v. 11; Divyāvadāna, p. 19,*10-11*; Saptaśatikā, p. 119,*1-10*; Vajracchedikā, p. 56-57; Samādhirāja, XXII, v. 33-39; Pañjikā, p. 421,*10-11*.

Cela étant dit *(evam ukte)*, Vimalakīrti répondit au Bienheureux : Bienheureux, maintenant que je vois le Tathāgata, je le vois comme s'il n'y avait rien à voir. Pourquoi?

Le Tathāgata ne provient pas du terme antérieur *(pūrvāntād notpadyate)*, ne va pas au terme postérieur *(aparāntaṃ na saṃkrāmati)* et ne se trouve pas dans le temps présent *(pratyutpanne kāle na tiṣṭhati)*. Pourquoi?

Le Tathāgata est la nature propre de la manière d'être de la matière *(rūpatathatāsvabhāva)*, mais il n'est pas la matière *(rūpa)*. Il est la nature propre de la manière d'être de la sensation *(vedanātathatāsvabhāva)*, mais il n'est pas la sensation *(vedanā)*. Il est la nature propre de la manière d'être de la notion *(saṃjñātathatāsvabhāva)*, mais il n'est pas la notion *(saṃjñā)*. Il est la nature propre de la manière d'être de la volition *(saṃskāratathatāsvabhāva)*, mais il n'est pas la volition. Il est la nature propre de la manière d'être de la connaissance *(vijñānatathatāsvabhāva)*, mais il n'est pas la connaissance *(vijñāna)* [2].

Le Tathāgata ne se trouve pas dans les quatre éléments *(dhātu)*, mais il est semblable à l'élément-espace *(ākāśadhātusama)*. Il n'est pas issu des six bases de la connaissance *(āyatana)*, mais il a dépassé le chemin des six organes *(ṣaḍindriyamārgasamatikrānta)*, à savoir les chemins de l'œil *(cakṣus)*, de l'oreille *(śrotra)*, du nez *(ghrāṇa)*, de la langue *(jihvā)*, du corps *(kāya)* et de l'esprit *(manas)*.

Le Tathāgata n'est pas mêlé au triple monde *(traidhātukāsaṃbhinna)*; il est exempt de la triple souillure *(malatrayavigata)*; il est associé à la triple libération *(vimokṣatrayānugata)* et pourvu de la triple science *(trividyaprāpta)*. Il est science *(vidyā)* sans être science, compréhension *(adhigama)* sans être compréhension.

[2] Telle qu'elle apparaît dans l'édition du Taishô, la ponctuation de H est défectueuse : il faut la rectifier à la lumière de la syntaxe tibétaine. Par ailleurs H et la version tibétaine semblent avoir été contaminés par des élucubrations d'origine vijñānavādin sur la distinction entre *skandha* et *tathatā*. On ne trouve rien de pareil dans les deux autres versions chinoises plus anciennes :

Tk : « Le [Tathāgata] est pareil à l'espace : il n'est pas une accumulation d'*āyatana*, tels que *cakṣus, śrotra, ghrāṇa, jihvā, kāya* et *manas* ».

K : « Je ne vois le Tathāgata ni comme *rūpa*, ni comme *rūpatathatā*, ni comme *rūpasvabhāva*; je ne le vois ni comme *vedanā, saṃjñā, saṃskāra, vijñāna*; je ne le vois ni comme *vijñānatathatā* ni comme *vijñānasvabhāva*.

Il est arrivé au sommet du détachement en toutes choses *(sarvadharmeṣu asaṅganiṣṭhāgataḥ)*, mais il n'est pas la pointe du vrai *(bhūtakoṭi)*. Il est fondé sur la manière d'être *(tathatāsupratiṣṭhita)*, mais privé de rapport avec elle [3].

Sur tous les dharma, il est arrivé au sommet du détachement *(asaṅganiṣṭhāgata)*. Il est à la fois la pointe du vrai *(bhūtakoṭi)* et non-pointe *(akoṭi)*, manière d'être *(tathatā)* et non-manière-d'être *(atathatā)*. Il ne repose pas *(apratiṣṭhita)* sur le domaine de la manière d'être *(tathatāviṣaya)*, et il est dépourvu de lumière sur le savoir de la manière d'être *(tathatājñāna)*, mais en ce qui concerne le domaine *(viṣaya)* et le savoir *(jñāna)* de cette manière d'être *(tathatā)*, il est naturellement associé et dissocié.

Le Tathāgata n'est pas issu des causes *(hetusamutpanna)*, n'est pas issu des conditions *(pratītyasamutpanna)* et ne dépend pas des conditions *(pratyayādhīna)*. Il n'est ni pourvu de caractère *(salakṣaṇa)* ni privé de caractère *(alakṣaṇa)*. Il n'a ni caractère propre *(svalakṣaṇa)* ni caractère étranger *(paralakṣaṇa)*, ni caractère unique *(ekalakṣaṇa)* ni caractère multiple *(bhinnalakṣaṇa)*. Il n'est ni sujet *(lakṣya)* ni non-sujet, ni semblable au sujet ni différent du sujet; il n'est ni prédicat *(lakṣaṇa)* ni non-prédicat, ni semblable au prédicat ni différent du prédicat.

Il n'est ni conçu *(kalpita)*, ni imaginé *(parikalpita)*, ni non-conçu *(akalpita)* [4].

Le Tathāgata n'est ni cette rive-ci *(apāra)* ni l'autre rive *(pāra)* ni le milieu du fleuve *(madhyaugha)*; il n'est pas ici *(iha)* ni là-bas *(tatra)* ni ailleurs *(anyatra)*; il n'est ni à l'intérieur *(adhyātmam)* ni à l'extérieur *(bahirdhā)* ni dans les deux à la fois *(ubhayatra)*.

Le Tathāgata n'est pas allé, n'ira pas et ne va pas; il n'est pas venu, ne viendra pas et ne vient pas.

Le Tathāgata n'est pas savoir *(jñāna)* ni objet *(viṣaya)* de savoir; il n'est ni connaissance *(vijñāna)* ni objet connu *(vijñāta)*. Il n'est ni caché *(tirobhūta)* ni découvert *(āvirbhūta)*, ni ténèbres *(tamas)* ni lumière *(prakāśa)*. Il ne stationne pas *(na tiṣṭhati)* et ne marche pas *(na gacchati)*.

Le Tathāgata n'a ni nom *(nāman)* ni marque *(nimitta)*. Il n'est ni fort *(balin)* ni faible *(durbala)*. Il n'est pas localisé *(deśastha)* ni sans localisation *(adeśastha)*. Il n'est ni bon *(kuśala)* ni mauvais

[3] Cet alinéa manque dans Tk et K.

[4] Cette phrase manque dans H.

(akuśala), ni souillure *(saṃkleśa)* ni purification *(vyavadāna)*. Il n'est ni conditionné *(saṃskṛta)* ni inconditionné *(asaṃskṛta)*. Il n'est ni destruction *(nirodha)* ni non-destruction *(anirodha)*. Il n'est aucune chose à enseigner ni aucun sens *(artha)* à exposer.

Le Tathāgata n'est ni don *(dāna)* ni avarice *(mātsarya)*, ni moralité *(śīla)* ni immoralité *(dauḥśīlya)*, ni patience *(kṣānti)* ni méchanceté *(vyāpāda)*, ni énergie *(vīrya)* ni paresse *(kausīdya)*, ni extase *(dhyāna)* ni distraction *(vikṣepa)*, ni sagesse *(prajñā)* ni sottise *(dauṣprajñā)* : il est inexprimable *(anabhilāpya)*.

Le Tathāgata n'est ni vérité *(satya)* ni mensonge *(mṛṣā)*, ni sortie *(niryāṇa)* ni entrée *(aniryāṇa)*, ni allée *(gamana)* ni venue *(āgamana)* : il est la coupure de tout discours et de toute pratique *(sarvavādacaryoccheda)* [5].

Le Tathāgata n'est pas un champ de mérites *(puṇyakṣetra)* ni un non-champ de mérites; il n'est ni digne d'offrandes *(dakṣiṇīya)* ni indigne d'offrandes.

Le Tathāgata n'est ni sujet preneur *(grāhaka)* ni objet pris *(grāhya)*, ni sujet sentant *(vedaka)* ni objet senti *(vedayita)*; ni marque *(nimitta)* ni non-marque *(animitta)*; ni opération *(abhisaṃskāra)* ni non-opération *(anabhisaṃskāra)*.

Le Tathāgata n'est pas un nombre *(saṃkhyā)* et il échappe aux nombres *(saṃkhyāvigata)*; il n'est pas un obstacle *(āvaraṇa)* et il échappe aux obstacles *(āvaraṇavigata)*. Il est sans augmentation *(upacaya)* et sans diminution *(apacaya)*.

Le Tathāgata est égal à l'égalité *(samatāsama)*, pareil à la pointe du vrai *(bhūtakoṭisama)*, égal et inégal à la nature des choses *(dharmatāsamāsama)*.

Le Tathāgata n'est ni peseur *(tulā)* ni pesé *(tulita)*, mais dépasse toute pesée *(tulanasamatikrānta)*. Il n'est ni mesureur ni mesuré, mais dépasse toute mesure. Il n'est ni en avant *(purastāt)* ni en arrière *(pṛṣṭhatas)* ni devant ni derrière à la fois. Il n'est ni courageux ni timide, mais dépasse le

[5] Expression consacrée : en tib., *smra ba daṅ spyod pa thams cad śin tu chad par*. Le Saddharmapuṇḍ., p. 278,*1-2*, parle des dharma *niruktivyavahāravivarjita*, *anabhilāpapravyāhṛta*. Sur ces idées et ces expressions, voir encore Avataṃsaka, T 278, k. 11, p. 469 *a* 12; Upadeśa, T 1509, k. 1, p. 61 *b* 7; k. 5, p. 96 *c* 13; Vijñaptimātratāsiddhi, T 1585, k. 10, p. 55 *b* 11; Miao fa lien houa king wen kiu, T 1718 k. 3, p. 42 *a* 13-14; Ta je king chou, T 1796, k. 19, p. 774 *b* 1; P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, p. 156, note 5.

courage et la timidité. Il n'est ni grand *(mahat)* ni petit *(alpa)*, ni large *(viśāla)* ni étroit *(saṃkṣipta)*.

Le Tathāgata n'est ni vu *(dṛṣṭa)* ni entendu *(śruta)* ni pensé *(mata)* ni connu *(vijñāta)* [6]. Il échappe à tout lien *(sarvagranthavigata)*. Il est froid *(śītībhūta)* et délivré *(vimukta)*. Il a réalisé l'égalité avec le savoir omniscient *(sarvajñajñānasamatāprāpta)*. Il a obtenu la non-dualité de tous les êtres [7] *(sarvasattvādvayaprāpta)* et atteint l'indifférenciation de toutes les choses *(sarvadharmanirviśeṣaprāpta)*.

Partout *(sarvatra)*, le Tathāgata est sans reproche *(avadya)*, sans excès, sans corruption *(kaṣāya)*, sans défaut *(doṣa)*, sans obstruction *(vighāta)*. Il est sans conception *(kalpa)* et sans imagination *(vikalpa)*.

Il est sans activité *(kriyā)*, sans naissance *(jāti)*, sans apparition *(utpāda)*, sans origine *(samudaya)*, sans production *(samutpāda)* et sans non-production *(asamutpāda)*. Il est sans crainte *(bhaya)* et sans refuge *(ālaya)*; sans chagrin *(śoka)*, sans joie *(nanda)* et sans agitation *(taraṅga)*. Il ne peut s'exprimer *(anirvācya)* en aucun langage *(vyavahāra)*.

Il est sans activité *(kriyā)* et sans naissance *(jāti)*; sans fausseté *(mṛṣā)* et sans vérité *(satya)*; sans production *(utpāda)* et sans destruction *(nirodha)*. Il est sans passé et sans futur; sans crainte *(bhaya)* et sans souillure *(kleśa)*. Il est sans chagrin *(śoka)* et sans joie *(nanda)*, sans répugnance *(nirveda)* et sans contentement *(nanda)*. Il ne peut être saisi par aucune notion *(vikalpa)* ni exprimé par aucun langage *(vyavahāra)*.

Tel est le corps du Tathāgata *(tathāgatakāya)*. C'est ainsi qu'il faut le voir et non pas autrement. Celui qui le voit ainsi le voit correctement *(samyak paśyati)*; celui qui le voit autrement le voit de travers *(mithyā paśyati)*.

[*La provenance de Vimalakīrti.*]

2. Alors le vénérable *(āyuṣmant)* Śāriputra dit au Bienheureux : Bienheureux, où donc le fils de famille Vimalakīrti est-il mort *(kutaś cyutvā)* avant de se rendre ici dans l'univers Sahā ?

Le Bienheureux répondit : Śāriputra, demande toi-même à ce saint homme *(satpuruṣa)* où il est mort avant de renaître ici.

[6] Voir ci-dessus, V, § 4, note 5.

[7] Le tibétain dit par erreur : « la non-dualité de tous les dharma », ce qui fait double emploi avec la suite.

Alors le vénérable Śāriputra interrogea le licchavi Vimalakīrti : Fils de famille, où es-tu mort avant de renaître ici ?

Vimalakīrti. — Parmi tous les dharma constatés par toi, ô Ancien, en est-il un seul qui meure et qui naisse *(tvayā sākṣātkṛteṣu dharmeṣu, sthavira, asti kaścid dharmo yo mriyate votpadyate vā)* ?

Śāriputra. — Non, parmi eux, il n'en est aucun qui meure ou qui naisse.

Vimalakīrti. — Révérend *(bhadanta)* Śāriputra, si aucun dharma ne meurt ni ne naît, pourquoi me demandes-tu où je suis mort avant de renaître ici ? Qu'en penses-tu *(tat kiṃ manyase)*, ô Révérend Śāriputra ? Si à un garçon *(dāraka)* ou à une fille *(dārikā)* créés par un magicien *(māyākāranirmita)* on demandait où ils sont morts avant de renaître ici, que répondraient-ils ?

Śāriputra. — Fils de famille, ces créations magiques *(nirmāṇa)* n'ayant ni mort *(cyuti)* ni naissance *(jāti)*, que pourraient-elles répondre ?

Vimalakīrti. — Pourtant, ô Révérend Śāriputra, le Tathāgata n'a-t-il pas dit : « Tous les dharma sont des créations magiques » *(nirmāṇasvabhāvāḥ sarvadharmāḥ)*[8] ?

Śāriputra. — C'est exact *(evam etat)*, ô fils de famille.

Vimalakīrti. — Révérend Śāriputra, si tous les dharma sont des créations magiques *(nirmāṇasvabhāva)*, pourquoi te demandes-tu où je suis mort avant de renaître ici ? Révérend Śāriputra, la mort *(cyuti)* a pour caractère *(lakṣaṇa)* l'interruption des activités *(abhisaṃskārocchedа)*, et la naissance *(jāti)* a pour caractère la continuité des activités *(abhisaṃskāraprabandha)*. Mais le Bodhisattva, bien qu'il meure, n'« interrompt » pas les activités des racines de bien *(kuśalamūla)* ; et le Bodhisattva, bien qu'il naisse, ne « continue » pas les activités des mauvais dharma *(akuśaladharma)*.

[Vimalakīrti provient de l'univers Abhirati.]

3. Alors le Bienheureux dit au vénérable Śāriputra : Śāriputra, ce fils de famille *(kulaputra)* a quitté l'univers Abhirati et le tathāgata Akṣobhya[9], et c'est pour sauver les êtres que, de là, il a repris naissance ici, dans cet univers Sahā.

[8] Cf. Pañcaviṃśati, p. 4,*15* ; 126,*6* ; 226,*21* ; 254,*23* ; Daśabhūmika, p. 47,*15*.

[9] Akṣobhya est l'actuel Buddha de l'Est, régnant sur l'univers Abhirati (Aṣṭasāh., p. 745,*12* ; Gaṇḍavyūha, p. 82,*9*). Il est donc l'un des quatre Buddha

Śāriputra dit : Bienheureux, c'est curieux *(āścaryam etat)* que ce saint homme, après avoir quitté un buddhakṣetra aussi pur

des points cardinaux, avec Ratnaketu au Sud, Amitāyus à l'Ouest et Dundubhisvara au Nord (Suvarṇabhāsa, p. 7,*11* - 8,*3* ; 120,*5-8*).

Nous sommes renseignés sur son *bodhicittotpāda* par l'Akṣobhyatathāgatasya vyūhaḥ (T 313, p. 751 *b* - 764 *a* ; T 310, k. 19-20, p. 101 *c* - 112 *c* ; OKC nº 760,*6*). Le T 313 est attribué à Tche Leou-kia-tch'an (Lokakṣema des Yue-tche) des Han postérieurs. Selon le vieux catalogue de Tchou Che-hing exécuté sous les Wei (220-264) et cité dans le Li tai san pao ki (T 2034, k. 4, p. 52 *c* 23) et le K'ai yuan che kiao mou lou (T 2154, k. 1, p. 478 *c* 5), le T 313 aurait été exécuté la première année de la période *kien-ho* (147 p. C.). Mais cette date est trop haute car c'est seulement durant la deuxième moitié du IIe siècle que Lokakṣema travailla à Lo-yang (cf. P. DEMIÉVILLE, *Inde Classique*, II, p. 412 ; E. ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China*, I, p. 35).

A l'est du Sahāloka, passés mille univers, il y a un buddhakṣetra nommé Abhirati. Autrefois le tathāgata Mahānetra *(Ta mou* 大目 ou *Kouang-mou* 廣目 ; en tib., *Spyan chen po)* y prêchait la loi à ses Bodhisattva, en commençant par les six *pāramitā*. Un bhikṣu (dont le nom n'est pas mentionné) s'approcha du tathāgata et lui dit : Bienheureux, je voudrais pratiquer les règles *(śikṣāpada)* que vous enseignez à vos Bodhisattva. Le Buddha lui dit : Ces règles sont très difficiles à pratiquer : ces Bodhisattva ne produisent à l'endroit des êtres aucune pensée de colère *(prakopa)* ni de méchanceté *(vyāpāda)*.

Le bhikṣu déclara au buddha : Bienheureux, dès aujourd'hui je produis l'*anuttarasamyaksaṃbodhicitta*. Sans fausseté *(śāṭhya)* ni tromperie *(māyā)*, sincèrement et sans mensonge, je recherche le savoir d'omniscience *(sarvajñajñāna)*. Tant que je n'aurai pas atteint l'*anuttarabodhi*, si j'éprouve envers les êtres quelque pensée de colère *(krodha)* ou de méchanceté *(vyāpāda)*, cela équivaudrait à tourner le dos aux buddha tathāgata qui prêchent la loi actuellement dans les innombrables univers.

Le bhikṣu formula encore trois autres vœux (selon T 310, *l.c.*). L'un de ses confrères reconnut : Ce Bodhisattva Mahāsattva, dont le *cittotpāda* a revêtu l'armure de l'énergie *(vīryasaṃnāha)*, est inébranlable *(akṣobhya)* dans sa résolution de n'éprouver aucune colère contre les êtres.

Le texte conclut en disant : Ce Bodhisattva, à cause de cette résolution, est appelé aujourd'hui le buddha Akṣobhya de l'univers Abhirati.

— C'est bien comme Buddha du présent qu'Akṣobhya apparaît dans la Prajñāpāramitā :

La Pañcaviṃśati, p. 91-92 (cf. T 223, k. 2, p. 229 *b* 2 ; T 1509, k. 40, p. 354 *a* 14) contient une prédiction relative à trois cents bhikṣuṇī (ou bhikṣu) qui, durant le *tārakopama kalpa*, renaîtront dans l'univers d'Akṣobhya, tandis que 60.000 devaputra atteindront le Nirvāṇa en présence de Maitreya.

Dans l'Aṣṭasāh., le Buddha annonce que la Gaṅgādevatā changera de sexe et prendra naissance dans l'univers Abhirati (p. 745,*10-13*) ; il fait l'éloge des

(evaṃviśuddha) que l'Abhirati, se plaise *(abhinandate)* dans un buddhakṣetra aussi plein de défauts *(bahudoṣaduṣṭa)* que l'univers Sahā.

Bodhisattva qui pratiquent la continence sous la conduite et à l'exemple d'Akṣobhya (p. 853,*24*; 855,*16*); enfin il montre à son assemblée l'univers d'Akṣobhya (p. 874-875 : passage lacuneux à compléter par Śikṣāsamuccaya, p. 351,*9* - 352,*6*, et les versions chinoises, T 227, k. 9, p. 568 *b* 17; etc.).

Dans la Sukhāvatī, p. 204,*1-6*, les Buddha de la région de l'Est, Akṣobhya en tête, font l'exposé *(nirveṭhana)* du Sukhāvatīvyūha et exaltent les merveilles du Paradis de l'Ouest d'Amitābha.

Les textes bouddhiques consacrent à Akṣobhya quelques récits de vies antérieures :

1. Saddharmapuṇḍarīka : Dans les temps les plus reculés, durant le Mahārūpa kalpa, Mahābhijñājñānābhibhū règna sur l'univers Saṃbhavā et devint un buddha pleinement et parfaitement illuminé (p. 156,*1-6*). Il eut seize fils, dont l'aîné avait nom Jñānākara (p. 160,*9*); et, sur leur invitation, il fit tourner la roue de la loi et prêcha le *Lotus*. Les seize princes qui se firent śramanes et prédicateurs de la loi *(dharmabhāṇaka)* sont présentement les seize buddha des dix points cardinaux : le premier, Jñānākara, est l'actuel Akṣobhya de l'univers Abhirati, le neuvième est Amitābha, et le seizième, Śākyamuni (p. 184-185).

2. Karuṇāpuṇḍarīka, T 157 : Autrefois, il y a de cela des *asaṃkhyeyakalpa* aussi nombreux que les sables du Gange, existait, dans l'univers Saṃtīraṇa, un roi cakravartin nommé Araṇemin. Il avait mille fils. Son ministre, Ratnasamudra, mit au monde un fils, doué des marques du Mahāpuruṣa, qui devint buddha sous le nom de Ratnagarbha (T 157, p. 174 *c*). Araṇemin et ses mille fils, dont le neuvième s'appelait Mi-sou 密穌 (p. 176 *b* 5), hébergèrent le buddha Ratnagarbha, chacun durant trois mois, et le comblèrent de cadeaux (p. 176 *a* 1). Puis, sur le conseil du ministre, ils se retirèrent du monde et se livrèrent à la méditation durant sept ans. Après quoi il se présentèrent devant le Buddha et formulèrent leurs vœux. Le Buddha leur donna la prédiction aux termes de laquelle ils acquirent tous l'état de buddha au cours des temps : le roi Araṇemin devint Amitāyus de l'univers Sukhāvatī (p. 185 *a* 20-25); Mi-sou, son neuvième fils, devint Akṣobhya de l'univers Abhirati (p. 194 *b* 6-13).

3. Suvarṇabhāsa, ch. XIII : Au temps du buddha Ratnaśikhin, Susaṃbhava, roi de Jinendraghoṣā, visite le bhikṣu dharmabhāṇaka Ratnoccaya qui lui récite le Suvarṇabhāsottamasūtra. Le roi, après avoir exprimé sa joie, demande et obtient pour les êtres toutes sortes d'objets précieux. Dans la suite des temps, Susaṃbhava fut le buddha Śākyamuni, et le bhikṣu Ratnoccaya fut le tathāgata Akṣobhya (p. 152,*11-18*).

4. Dans le Pang fo king, T 831, p. 877 *c* 6, Akṣobhya était le maître de la loi Pratibhānakūṭa.

Dans l'ésotérisme, Akṣobhya est l'un des cinq *dhyānibuddha* : cf. *Hôbôgirin*, p. 40; B. Bhattacharyya, *Indian Buddhist Iconography*, 2e éd., Calcutta, 1958, p. 51-52.

Le licchavi Vimalakīrti intervint : Śāriputra, qu'en penses-tu *(tat kiṃ manyase)*? L'éclat du soleil *(sūryaprabhā)* accompagne-t-il *(sahacarati)* les ténèbres *(andhakāra)*?

Śāriputra. — Non certes *(no hīdam)*, ô fils de famille.

Vimalakīrti. — Donc ils ne vont pas ensemble?

Śāriputra. — Non, fils de famille, ils ne vont pas ensemble et, au lever du disque solaire *(sūryamaṇḍalodaye)*, toutes les ténèbres *(andhakāra)* disparaissent.

Vimalakīrti. — Pourquoi donc le soleil se lève-t-il sur le Jambudvīpa?

Śāriputra. — C'est pour l'éclairer *(ālokakaraṇārtham)* et pour chasser les ténèbres *(andhakārāpakarṣaṇārtham)*.

Vimalakīrti. — De même, ô Révérend Śāriputra, le Bodhisattva naît volontairement *(saṃcintya)* dans les buddhakṣetra impurs pour purifier les êtres *(sattvapariśodhanārtham)*, pour faire briller l'éclat du savoir *(jñānāloka)* et pour chasser les grandes ténèbres *(mahāndhakārāpakarṣaṇārtham)*. Cependant, il ne cohabite pas avec les passions *(na kleśaiḥ sārdhaṃ viharati)*, mais il chasse les ténèbres des passions de tous les êtres *(sarvasattvānāṃ kleśāndhakāram apakarṣati)*.

[*L'apparition de l'univers Abhirati.*]

4. Alors toutes les assemblées éprouvèrent le désir *(atha khalu sarvāḥ parṣadas tṛṣitā abhūvan)* de voir l'univers Abhirati, le tathāgata Akṣobhya, ses Bodhisattva et ses grands Śrāvaka.

Alors le Bienheureux, connaissant avec sa pensée la réflexion qui s'élevait dans la pensée des assemblées *(tāsāṃ parṣadāṃ cetasaiva cetaḥparivitarkam ājñāya)*, dit au licchavi Vimalakīrti : Fils de famille, ces assemblées désirent voir l'univers Abhirati et le tathāgata Akṣobhya. Montre-les donc à ces assemblées.

Alors le licchavi Vimalakīrti fit cette réflexion : Moi-même, sans me lever de mon lit *(anutthāya mañcakāt)*, par ma force miraculeuse *(ṛddhibala)*, je saisirai l'univers Abhirati et tout ce qu'il contient : des centaines de milliers de Bodhisattva et les demeures *(bhavana)* de Deva, Yakṣa, Gandharva et Asura bornées par le mont Cakravāḍa. Il contient des rivières *(nadī)*, des étangs *(taḍāga)*, des sources *(udbhida)*, des fleuves *(saras)*, des mers *(samudra)* et autres dénivellations *(parikhā)*. Il contient un Sumeru et des chaînes de mon-

tagnes *(giri)* tout autour. Il possède une lune *(candra)*, un soleil *(sūrya)* et des étoiles *(tārakā)*. Il renferme des demeures *(sthāna)* de Deva, Nāga, Yakṣa et Gandharva, des demeures et des assemblées *(parṣad)* de Brahmā. Il contient des villages *(grāma)*, des villes *(nagara)*, des bourgs *(nigama)*, des provinces *(janapada)* et des royaumes *(rāṣṭra)*, avec des hommes *(nara)*, des femmes *(narī)* et des habitations *(gṛha)*. Il possède aussi des Bodhisattva et une assemblée de Śrāvaka. L'arbre de l'éveil *(bodhivṛkṣa)* du tathāgata Akṣobhya et le tathāgata Akṣobhya lui-même, assis au milieu d'une assemblée vaste comme la mer, y prêchent la loi. Dans les dix régions *(daśadikṣu)* des lotus *(padma)* font œuvre de Buddha *(buddhakārya)* parmi les êtres [10]. Trois échelles précieuses *(ratnasopāna)* s'élèvent du Jambudvīpa jusqu'au ciel des Trāyastriṃśa; sur ces échelles, les dieux Trāyastriṃśa descendent *(avataranti)* au Jambudvīpa pour voir, vénérer et servir le tathāgata Akṣobhya et entendre la loi *(tathāgatasya Akṣobhyasya darśanāya vandanāya paryupāsanāya dharmaśravaṇāya ca)*; sur ces échelles, les hommes du Jambudvīpa montent *(ārohanti)* au ciel des Trāyastriṃśa pour visiter les dieux Trāyastriṃśa [11].

Cet univers Abhirati, accumulation d'innombrables qualités *(apramāṇaguṇasaṃcaya)*, je vais, tel un potier *(kumbhakāra)* avec sa roue *(cakra)*, le réduire à presque rien, depuis le cercle des eaux *(abmaṇḍala)* jusqu'au ciel des Akaniṣṭha [12]. Puis, le prenant dans la main droite *(dakṣiṇapāṇi)* et le portant comme une guirlande de fleurs *(puṣpamālya)*, je l'introduirai ici, dans l'univers Sahā, et je le montrerai à toute cette assemblée.

[10] On a vu ci-dessus, X, § 8, que les *bodhivṛkṣa* peuvent faire œuvre de buddha. Il en va de même pour les lotus précieux, comme ceux d'Amitābha (cf. Sukhāvatīvyūha, p. 74,*4-12*).

[11] L'Abhirati possédait ses échelles précieuses reliant la terre au ciel des Trāyastriṃśa. Dans notre Jambudvīpa, ces échelles se trouvaient à Sāṃkāśya et servirent au miracle de la « Descente des dieux » *(devāvatāra)* : cf. LAMOTTE, *Histoire*, p. 372 et les notes.

Tous les Buddha sont tenus d'accomplir, au cours de leur carrière, un certain nombre d'actes obligatoires *(avaśyakaraṇīya)*, notamment celui de la descente des dieux à Sāṃkāśya : cf. Divyāvadāna, p. 150,*22-23*; Sumaṅgalavilāsinī, II, p. 424,*11*; Comm. du Buddhavaṃsa, p. 247.

[12] Sur le cercle des eaux, voir ci-dessus, V, § 14, note 15. Les Akaniṣṭha occupent la résidence supérieure du 4e Dhyāna, le sommet du Rūpadhātu (Kośa, III, p. 2, 168).

5. Ayant fait cette réflexion, le licchavi Vimalakīrti, sans se lever de son lit, entra dans une telle concentration et opéra une telle opération miraculeuse *(tathārūpaṃ samādhiṃ samāpede tathārūpaṃ carddhyabhisaṃskāram abhisaṃskaroti sma)* qu'après avoir réduit à presque rien l'univers Abhirati, il le saisit de la main droite et l'introduisit dans l'univers Sahā [13].

6. Dans cet univers, les Śrāvaka, les Bodhisattva et ceux des dieux et des hommes *(devamanuṣya)* qui possédaient la pénétration de l'œil divin *(divyacakṣurabhijñāprāpta)* poussèrent de grands cris *(ākranda)* : « Bhagavat, nous sommes entraînés! Sugata, nous sommes emportés! Que le Tathāgata nous porte secours *(śaraṇa)*!	Dans cet univers Abhirati, les Śrāvaka, les Bodhisattva et l'ensemble des hommes et des dieux *(manuṣyadeva)* qui possédaient l'œil divin *(divyacakṣus)* furent saisis de crainte *(bhaya)* et s'écrièrent tous ensemble : « Qui nous entraîne? Qui nous emporte? Au secours, Bhagavat! Au secours, Sugata! »
Dans le but de les convertir *(vinayanārtham)*, le Bienheureux leur dit : Vous êtes emportés *(ānīta)* par le bodhisattva Vimalakīrti, et ceci n'est pas mon affaire *(madgocara)*).	Alors le buddha Akṣobhya, pour convertir ces êtres, leur dit par artifice *(upāya)* : Vous êtes emportés *(ānīta)* par la force miraculeuse *(ṛddhibala)* de Vimalakīrti, et je n'y puis rien.
Quant aux autres dieux et hommes, ils ne virent même pas qu'ils étaient emportés.	Quant à la masse des débutants *(ādikarmika)*, hommes et dieux, de cet univers Abhirati, qui n'avaient point encore obtenu l'excellente pénétration de l'œil divin, ils restèrent tous parfaitement calmes, sans rien savoir et sans rien voir. C'est seulement après avoir entendu ce dialogue qu'ils interrogèrent anxieusement et se demandèrent : Où donc allons-nous maintenant?
Bien que l'univers Abhirati eût été introduit dans l'univers Sahā, on ne constata, dans l'univers Sahā, ni augmentation *(upa-*	L'univers Abhirati, bien qu'introduit dans l'univers Sahā, ne subit ni diminution *(apacaya)* ni augmentation *(upacaya)*. L'univers Sahā, lui non plus, ne fut pas comprimé *(saṃbā-*

[13] Vimalakīrti met en œuvre son *acintyavimokṣa* dont les propriétés ont été détaillées plus haut (cf. V, § 12).

caya) ni diminution *(apacaya)* : il ne fut ni comprimé *(saṃbādhita)* ni obstrué *(baddha)*. L'univers Abhirati, lui non plus, ne fut pas réduit. Après, tous deux apparaissaient tels qu'ils étaient auparavant *(yathāpūrvaṃ tathā paścad dṛśyante sma)*.

dhita). Bien que ces deux univers se soient mêlés l'un à l'autre, chacun voyait son habitacle tel qu'il était auparavant.

[*Hommages rendus à Akṣobhya.*]

7. Alors le bienheureux Śākyamuni dit à toutes les assemblées : Amis *(sakhi)*, voyez-vous les splendeurs *(vyūha)* de l'univers Abhirati, du tathāgata Akṣobhya et de son champ de Buddha, et les splendeurs de ces Śrāvaka et de ces Bodhisattva?

Elles répondirent : Nous les voyons, ô Bienheureux.

Alors Vimalakīrti utilisant sa force miraculeuse *(ṛddhibala)* créa par métamorphose *(nirmimīte)* toutes sortes de belles fleurs divines *(divyapuṣpa)* et de parfums *(gandha)* délicats et, avec les assemblées, il les répandit en hommage sur les tathāgata Śākyamuni et Akṣobhya, sur les Bodhisattva, etc.

Alors le bienheureux Śākyamuni dit aux grandes assemblées : Le Bodhisattva qui désire conquérir pareil buddhakṣetra doit imiter *(anuśikṣ-)* toutes les pratiques *(caryā)* des Bodhisattva du tathāgata Akṣobhya.

Lorsque Vimalakīrti, par un prodige miraculeux *(ṛddhiprātihārya)*, leur eut ainsi montré l'univers Abhirati et le tathāgata Akṣobhya, quatorze (variante H : quatre-vingt-quatre) *nayuta* d'êtres vivants *(prāṇin)* produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination *(anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittāny utpāditāni)* et tous formèrent le souhait *(praṇidhāna)* de renaître dans l'univers Abhirati. A tous, le Bienheureux prédit *(vyakaroti sma)* qu'ils renaîtraient dans l'univers Abhirati habité par le buddha Akṣobhya.

Le licchavi Vimalakīrti ayant ainsi, dans l'univers Sahā, fait mûrir *(vipacya)* tous les êtres qui étaient susceptibles de mûrir, remit l'univers Abhirati exactement à son ancienne place.

Vimalakīrti, par sa force miraculeuse *(ṛddhibala)*, avait pris l'univers Abhirati, le tathāgata Akṣobhya et ses Bodhisattva, etc., pour faire du bien aux êtres de l'univers Sahā. Quand ce fut terminé, il remit l'univers Abhirati à son ancienne place. Au moment où les deux univers se séparaient, leurs assemblées respectives se voyaient.

[*Émerveillement de Śāriputra.*]

8. Alors le Bienheureux dit au vénérable *(āyuṣmant)* Śāriputra : As-tu vu, Śāriputra, l'univers Abhirati, le tathāgata Akṣobhya et ses Bodhisattva?

Śāriputra répondit : J'ai vu, ô Bienheureux. Je voudrais que tous les êtres habitent un buddhakṣetra aussi splendide. Je voudrais que tous les êtres possèdent des mérites *(puṇya)*, un savoir *(jñāna)* et des qualités *(guṇa)* aussi parfaites *(paripūrṇa)* que celles du tathāgata Akṣobhya. Je voudrais que tous les êtres possèdent des pouvoirs miraculeux *(ṛddhi)* comme ceux du fils de famille, le licchavi Vimalakīrti.

Pour nous, ce sont de grands avantages d'avoir vu un saint homme comme lui *(lābhā naḥ sulabdhā yad vayaṃ tādṛśaṃ satpuruṣaṃ paśyāmaḥ)* [14]. Que le Tathāgata existe encore actuellement ou qu'il soit déjà parinirvâné [15], ce sont pour les êtres de grands avantages d'avoir entendu cette exposition de la loi *(lābhāḥ sattvānāṃ sulabdhā yad ime tādṛśaṃ dharmaparyāyaṃ śṛṇvanti)*. Que dire alors de ceux qui, après l'avoir entendue, y croiront, la prendront, la retiendront, la répéteront et la pénétreront à fond, et qui, après y avoir cru, l'enseigneront, la professeront et la prêcheront aux

14 Comparer Dīgha, III, p. 129,*26-28* : *lābhā no āvuso, suladdhaṃ no āvuso, ye mayaṃ āyasmantaṃ tādisaṃ sabrahmacāriṃ passāma.*

On a en pāli *lābhā ... suladdham* (Dīgha, II, p. 16,*9*; III, p. 129,*26*; Aṅguttara, III, p. 313,*20*; Milindapañha, p. 17,*19*). On a en sanskrit *lābhā ... sulabdhā* (Mahāvastu, I, p. 226,*14*; Catuṣpariṣad, p. 194,*10-11*; Mahāparinirvāṇa sanskrit, p. 182,*21*; 378,*25*). Nos grammairiens ont considéré *lābhā* tour à tour comme un datif singulier *lābhā* pour *lābhāya* (CHILDERS, *Pāli Dict.*, p. 216 *b*; RHYS DAVIDS-STEDES, *Pāli Dict.*, III, p. 41 *a*); un synonyme féminin de *lābha* (SENART, *Mahāvastu*, I, p. 550,*19*); ou, enfin, un nominatif pluriel masculin (EDGERTON, *Dict.*, p. 462 *a*). Deux passages du Mahāparinirvāṇa sanskrit semblent donner raison au dernier : p. 130,*9* : *ye te lābhā dhārmikā dharmalabdhā antataḥ pātragatāḥ* ...; p. 378,*27* sq. : *asmākam api syur lābhāḥ sulabdhā yad* ...

15 Ce membre de phrase se trouve dans K et la version tibétaine; il manque dans H.

autres et y appliqueront l'effort de la méditation *(kaḥ punarvādo ya imam evaṃrūpaṃ dharmaparyāyaṃ śrutvādhimokṣyanty udgrahīṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanty adhimucya deśayiṣyanty upadekṣyanti parebhya uddekṣyanti bhāvanākāreṇa prayokṣyante)* [16] ?

9. Les êtres qui prennent bien *(udgṛhṇanti)* cette excellente exposition de la loi *(dharmaparyāya)* obtiendront le trésor précieux de la loi *(dharmaratnanidhāna)*.

Ceux qui étudient bien *(svādhyāyanti)* cette exposition de la loi deviendront les compagnons *(sahāyaka)* du Tathāgata. — Ceux qui vénèrent *(satkurvanti)* et servent *(paryupāsanti)* les adeptes de cette loi *(taddharmādhimukta)* seront les vrais protecteurs de la loi *(dharmabhūtarakṣaka)*. — Ceux qui écrivent *(likhanti)*, enseignent *(deśayanti)* et vénèrent *(satkurvanti)* cette exposition de la loi, le Tathāgata viendra en leur demeure. Ceux qui se complaisent *(anumodante)* dans cette exposition de la loi garderont tous les mérites *(sarvapuṇya)*. — Ceux qui enseigneraient aux autres ne fût-ce qu'une seule stance à quatre vers ou une seule phrase som-

Les êtres qui croient *(adhimucyante)* à cette excellente exposition de la loi continueront la lignée des Buddha *(buddhasaṃtāna)*. — Les êtres qui répètent *(vācayanti)* cette excellente exposition de la loi détiendront la bonne loi sans supérieur *(anuttarasaddharma)*. — Ceux qui vénèrent *(satkurvanti)* et étudient cette loi sauront qu'il y a un Tathāgata en leur demeure. — Ceux qui écrivent *(likhanti)* et vénèrent *(satkurvanti)* cette excellente exposition de la loi gagneront tous les mérites *(sarvapuṇya)* et l'omniscience *(sarvajñajñāna)*.—Ceux qui se complaisent *(anumodante)* dans cette excellente exposition de la loi font le grand sacrifice de la loi *(mahādharmayajña)*. — Ceux qui enseigneraient aux autres ne fût-ce qu'une seule stance à quatre vers de cette excellente exposition de la loi atteindraient l'état sans recul *(avaivartikasthāna)*. — Ceux qui consacrent à cette excellente exposition de la loi

[16] Ce cliché sera répété cinq fois au cours du chapitre suivant (XII, § 2, 4, 6, 17, 20) ; il y a quelques variantes, les verbes étant au présent, au futur ou à l'optatif, et la formule, plus ou moins complète.

Ajoutons que ce cliché est de règle à la fin de tous les Mahāyānasūtra : cf. Aṣṭasāh., p. 205,*13-17* ; 212,*16-20* ; 868,*1-7* ; Vajracchedikā, p. 37,*14-17* ; 40, *5-8* ; 43,*1-3* ; 43,*17-19* ; 43,*23* - 44,*1* ; 44,19-21 ; 45,15-17 ; Samādhirāja, II, p. 273, note 12 ; Saddharmapuṇḍ., p. 36,*7* ; 286,*8-10* ; 337,*5-6* ; 418,*2-3* ; Daśabhūmika, p. 98,*25-27*.

Le Mahāyāna introduit dans le bouddhisme un culte du livre saint inconnu des premiers siècles. Voir à ce sujet É. Lamotte, *Sur la formation du Mahāyāna*, dans Asiatica, Festschrift F. Weller, Leipzig, 1954, p. 381-385.

maire de cette exposition de la loi *(ye kecid ito dharmaparyāyād antaśaś catuṣpādikām api gāthām udgṛhya parebhyo deśayeyuḥ)* [17], feraient le grand sacrifice de la loi *(mahādharmayajña)* [18]. — Ceux qui consacrent à cette exposition de la loi leur conviction *(kṣānti)*, leur zèle *(chanda)*, leur intelligence *(mati)*, leur perspicacité *(vicakṣaṇa)*, leur vision *(darśana)* et leurs aspirations *(adhimukti)* sont déjà les objets de la prédiction *(vyākṛta)*.

leurs aspirations *(adhimukti)*, leurs convictions *(kṣānti)*, leur zèle *(chanda)* et leur perspicacité *(vicakṣaṇa)* ont déjà obtenu la prédiction *(vyākaraṇa)* relative à la suprême et parfaite illumination.

[17] Autre cliché extrêmement fréquent : cf. Vajracchedikā, p. 33,*18* ; 37,*8* ; 39,*5* ; 55,*5* ; 61,*10* ; Saddharmapuṇḍ., p. 225,*4* ; 395,*11* ; 415,*7*.

[18] Le sacrifice de la loi a été défini ci-dessus, III, § 69-74.

CHAPITRE XII

ANTÉCÉDENTS ET DÉPÔT DE LA BONNE LOI

[*Les promesses de Śakra.*]

1. Alors Śakra, le prince des dieux *(devānām indraḥ)*, dit au Bienheureux : Autrefois, ô Bienheureux, j'ai entendu, de la bouche du Tathāgata et de Mañjuśrī prince héritier *(kumārabhūta)*, plusieurs centaines de milliers d'expositions de la loi *(anekadharmaparyāyaśatasahasra)*, mais je n'avais encore jamais entendu une exposition de la loi aussi remarquable *(na mayā jātv evaṃrūpo dharmaparyāyaḥ śrutapūrvaḥ)* que cet « Enseignement constituant l'entrée dans la méthode du prodige inconcevable » *(Acintyavikurvaṇanayapraveśanirdeśa)* [1].

2. Tel que je comprends le sens des paroles du Bienheureux *(yathāhaṃ Bhagavan Bhagavato bhāṣitasyārtham ājānāmi)*, [2] les êtres qui, ayant entendu cette exposition de la loi, y croiront, la prendront, la retiendront, l'enseigneront, la répéteront, la pénétreront à fond et la prêcheront largement aux autres *(ye sattvā imam evaṃrūpaṃ dharmaparyāyaṃ

[1] Dans la version tibétaine, *Rnam par sprul ba bsam gyis mi khyab paḥi tshul la ḥjug pa rab tu bstan pa* = *Acintyavikurvaṇanayapraveśanirdeśa* « Enseignement [constituant] l'entrée dans la méthode (ou le principe) du prodige inconcevable ». Plus loin, XII, § 23, ce titre ne réapparaît pas.

Dans K on a *Pou k'o sseu yi tseu tsai chen t'ong kiue ting che siang king tien* 不可思議自在神通決定實相經典 = **Acintyavikurvaṇa[niyata]bhūtanayasūtra* « Sūtra de la vraie méthode (ou du vrai principe) au prodige inconcevable ». Plus loin, XII, § 23, ce titre ne réapparaît pas.

Dans H on a *Pou k'o sseu yi tseu tsai chen pien kiai t'o fa men* 不可思議自在神變解脫法門 = **Acintyavikurvaṇavimokṣadharmaparyāya* « Exposition de la loi concernant la libération au prodige inconcevable ». Ce titre réapparaîtra plus loin, au ch. XII, § 23.

[2] Ce membre de phrase, manquant en tibétain, est attesté dans K et H. Il s'agit d'un cliché bien connu :

Dīgha, I, p. 184,*30*; Majjhima, III, p. 131,*14*; Saṃyutta, IV, p. 299,*15* : *evaṃ kho ahaṃ bhante Bhagavato bhāsitaṃ ājānāmi.* — Vajracchedikā, p. 32,*11*; 47,*14* : *yathāhaṃ Bhagavan Bhagavato bhāṣitasyārtham ājānāmi.*

śrutvādhimokṣyanty udgrahīṣyanti dhārayiṣyanti deśayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśayiṣyanti), ces êtres, dis-je, seront sans nul doute *(niḥsaṃśayam)* des récipients de la loi *(dharmabhājana)*. Que dire alors de ceux qui y appliqueront l'effort de la méditation *(kaḥ punarvādo ye bhāvanākāreṇa prayokṣyante)* ? Ceux-ci barreront le chemin à toutes les mauvaises destinées *(durgati)*, ouvriront la voie à toutes les bonnes destinées *(sugati)*, verront toujours les Buddha et les Bodhisattva, tueront les hérétiques *(tīrthika)* et les adversaires *(parapravādin)*, détruiront toutes les armées de Māra *(māracamū)*, purifieront le chemin de l'illumination *(bodhimārga)*, prendront place sur le siège de l'illumination *(bodhimaṇḍa)* et pénétreront dans le domaine des Tathāgata *(tathāgatagocara)*.

3. Bienheureux, les fils *(kulaputra)* ou les filles de famille *(kuladuhitṛ)* qui enseigneront *(deśayiṣyanti)* cette exposition de la loi, moi et mon entourage *(saparivāra)* nous les honorerons et nous les servirons *(satkāraṃ paryupāsanaṃ kariṣyāmaḥ)*.

Dans les villages *(grāma)*, les villes *(nagara)*, les bourgs *(nigama)*, les provinces *(janapada)*, les royaumes *(rāṣṭra)* et les capitales *(rājadhānī)* [3] où cette exposition de la loi sera appliquée *(carita)*, enseignée *(deśita)* et prêchée *(prakāśita)*, moi et mes compagnons *(parivāra)* nous nous y rendrons pour entendre la loi *(dharmaśravaṇāya)*. Aux incroyants *(aprasanna)* j'inspirerai la foi *(prasāda)* ; aux croyants *(prasanna)*, j'assurerai aide et protection contre les obstacles *(rakṣāvaraṇagupti)* [4].

[*Éloge du Vimalakīrtinirdeśa.*]

4. Cela étant dit, le Bienheureux s'adressa à Śakra, le prince des dieux : Bien, bien *(sādhu sādhu)*, ô Devendra, les Tathāgata eux-mêmes se complaisent *(anumodante)* dans tes bonnes paroles *(subhāṣita)*.

Devendra, l'illumination *(bodhi)* des bienheureux Buddha passés *(atīta)*, futurs *(anāgata)* et présents *(pratyutpanna)* est exprimée

[3] Sur cette énumération, cf. I, § 8, note 43.

[4] L'expression *rakṣāvaraṇagupti*, en pāli *rakkhāvaraṇagutti*, est consacrée : cf. Vinaya, II, p. 194,*9*; Dīgha, I, p. 61,*4*; Majjhima, II, p. 101,*20*; Saddharmapuṇḍ, p. 271,*5*; 396,*3*; 397,*6-7*; 399,*1*; 400,*9-10*; 403,*1*; Mahāvastu, I, p. 208,*6*; II, p. 10,*13*.

(nirdiṣṭa) par la présente exposition de la loi. C'est pourquoi, ô Devendra, les fils ou les filles de famille qui, ayant entendu cette exposition de la loi, y croiront, la prendront, la retiendront, la répéteront, la pénétreront à fond, l'écriront en entier et, la renfermant en un volume, l'honoreront, ces fils ou filles de famille rendront hommage par le fait même aux bienheureux Buddha passés, futurs et présents *(ye hi kecid Devendra kulaputrā vā kuladuhitaro vā ya imaṃ dharmaparyāyaṃ śrutvādhimokṣyanty udgrahīṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanty antaśo likhiṣyanti pustakagataṃ vā kṛtvā satkariṣyanti te kulaputrā vā kuladuhitaro vātītānāgatapratyutpannān buddhān bhagavataḥ pūjayiṣyanti)*.

5. Supposons, ô Devendra, que ce trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)* soit rempli *(paripūrṇa)* par des Tathāgata aussi nombreux que les bois *(vana)* de cannes à sucre *(ikṣu)*, de roseaux *(naḍa)*, de bambous *(veṇu)*, de moutardiers *(tila)* ou d'acacias *(khadira)* qui le recouvrent, et qu'un fils ou une fille de famille, durant un kalpa ou plus d'un kalpa, les honore, les vénère, les respecte et les adore, en leur offrant toutes sortes d'offrandes et de bons équipements *(kulaputro vā kuladuhitā vā tāṃs tathāgatān, kalpaṃ vā kalpāvaśeṣaṃ vā, satkuryād gurukuryān mānayet pūjayen nānāvidhābhiḥ pūjābhiḥ sukhapariṣkārais ca)*.

Supposons encore que, ces Tathāgata étant entrés dans le parinirvāṇa, il veuille honorer chacun d'eux et élève sur leur corps solide et intact un stūpa-reliquaire formé de tous les joyaux, large comme le monde à quatre grands continents, atteignant en hauteur le monde de Brahmā, et orné de parasols, de bannières, d'une hampe et de lampes *(tathāgateṣu ca parinirvṛteṣv ekaikasya tathāgatasya pūjanārtham, ekasminn eva kaṭhore 'kuṇṭhite śarīre śarīrastūpaṃ pratiṣṭhāpayet sarvaratnamayaṃ, caturmahādvīpakalokapramāṇam āyāmena, yāvad brahmalokam uccaistvena cchattrapatākāyaṣṭipradīpopaśobhitam)*.

Supposons enfin qu'ayant élevé tous ces stūpa de Tathāgata, il consacre un kalpa ou plus d'un kalpa à les honorer, à les vénérer, à les respecter et à les adorer, en leur offrant toutes sortes de fleurs, de parfums, de drapeaux, de bannières et de lampes et en jouant du tambour et de la musique *(teṣāṃ ca sarveṣāṃ tathāgatānāṃ stūpān pratiṣṭhāpya, kalpaṃ vā kalpāvaśeṣaṃ vā, satkuryād gurukuryān mānayet pūjayen nānāvidhaiḥ puṣpagandhadhvajapatākāpradīpair dundubhitūryaghaṭṭanaiś ca)* [5].

Cela étant, qu'en penses-tu, ô Devendra? est-ce que ce fils ou cette fille de famille recueillerait comme conséquence de cette conduite beaucoup de mérites *(tat kiṃ manyase, devendra, api nu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ bahu puṇyaṃ prasavet)* [6]?

Śakra, le prince des dieux, répondit : Beaucoup de mérites, ô Bienheureux; beaucoup de mérites, ô Sugata. Y consacrerait-on des centaines de milliers de *nayutakoṭi* de kalpa, il serait impossible d'atteindre le terme de la masse de mérites que ce fils ou cette fille de famille recueillerait *(bahu Bhagavan, bahu Sugata. kalpakoṭīnayutaśatasahasrair api na śakyaṃ paryanto 'dhigantuṃ yāvantaṃ puṇyābhisaṃskāraṃ sa kulaputro vā kuladuhitā vā prasaviṣyati)* [7].

6. Le Bienheureux reprit : Aie confiance, ô Devendra; crois au Tathāgata qui va t'adresser une parole de vérité. Le fils ou la fille de famille qui, ayant entendu cette exposition de la loi intitulée « Enseignement de la libération inconcevable » y croirait, la prendrait, la retiendrait, la répéterait et la pénétrerait à fond, celui-là recueillerait un mérite beaucoup plus grand encore que le précédent *(avakalpayasva me, Devendra, abhiśraddadhasva tathāgatasya bhūtāṃ vācaṃ vyāharataḥ* [8]*. yaḥ kulaputro vā kuladuhitā vemam Acintyavimokṣanirdeśaṃ* [9] *dharmaparyāyam adhimucyetodgṛhṇīyād dhārayed vācayet paryavāpnuyāt so 'smād bahutaraṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyāt)*.

Pourquoi? Parce que, ô Devendra, l'illumination des bienheu-	Pourquoi? Parce que la suprême et parfaite illumination des Buddha pro-

[5] Le stūpa *saptaratnamayo yāvad brahmalokam uccaistvena*, etc., est un cliché : cf. Saddharmapuṇḍ., p. 150,*10*; 153,*4*; 239,*2*; 260,*1*; 299,*15*; et surtout 338,*8* et sq. où la description est la plus complète.

[6] Cliché très fréquent : Aṣṭasāh., p. 826,*4-6*; Vajracchedikā, p. 33,*3-8*; 51,*22* - 52,*4*; Saddharmapuṇḍ., p. 347,*12-13*; 443,*1-2*. — Voir encore Saddharmapuṇḍ., p. 339,*10*; 395,*7-9*; 414,*13*.

[7] Comparer Saddharmapuṇḍ., p. 417,*14* - 418,*2* : *eṣāṃ puṇyābhisaṃskārāṇāṃ bauddhena jñānena na śakyaṃ paryanto 'dhigantuṃ yāvantaṃ puṇyābhisaṃskāraṃ sa kulaputro vā kuladuhitā vā prasaviṣyati.*

[8] Autre expression consacrée : Saddharmapuṇḍ., p. 315,*1-2*. — Variante, *ibid.*, p. 44,*3-4*.

[9] K : *Acintyavimokṣasūtra*; H : *Acintyavikurvaṇavimokṣadharmaparyāya*. Voir ci-dessus, XII, § 1, note 1.

reux Buddha provient de la loi *(dharmanirjātā hi, Devendra, buddhānāṃ bhagavatāṃ bodhiḥ)*. C'est par le culte de la loi *(dharmapūjā)* qu'on peut les honorer, et non pas par des objets matériels *(āmiṣa)*. Devendra, sur la base de cet enseignement *(anena paryāyeṇa)*, il faut que tu saches ainsi *(evaṃ veditavyam)*.

vient de la loi *(dharmanirjāta)*. C'est seulement par le culte de la loi *(dharmapūjā)* que l'on peut honorer cette exposition de la loi *(dharmaparyāya)*, et non pas par des objets matériels *(āmiṣa)*. Devendra, il faut savoir que, les qualités de la suprême illumination *(anuttarabodhiguṇa)* étant nombreuses, le culte rendu à cette loi *(dharmapūjā)* entraîne des mérites *(puṇya)* très nombreux.

[*Jātaka de Ratnacchattra et de ses fils* [10].]

7. Alors le Bienheureux dit à Śakra, prince des dieux : Jadis, ô Devendra, dans le temps passé, bien avant des kalpa plus innombrables que ce qui est sans nombre, immenses, incommensurables, inconcevables, avant cette époque et bien avant encore, apparut au monde le tathāgata nommé Bhaiṣajyarāja [11], le saint, parfaitement et pleinement illuminé, doué de science et de conduite, le Sugata, connaisseur du monde, incomparable connaisseur de ces êtres à dompter que sont les hommes, instructeur des dieux et des humains, le Buddha, le Bienheureux. Il parut dans le kalpa Vicaraṇa, dans l'univers nommé Mahāvyūhā *(bhūtapūrvaṃ Devendrātīte 'dhvany asaṃkhyeyaiḥ kalpair asaṃkhyeyatarair vipulair aprameyair acintyais tebhyaḥ pareṇa paratareṇa yadāsīt tena kālena tena samayena Bhaiṣajyarājo nāma tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddho loka udapādi vidyācaraṇasaṃpannaḥ sugato lokavid anuttaraḥ puruṣadamyasārathiḥ śāstā devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca buddho bhagavān Vicaraṇe kalpe Mahāvyūhāyāṃ lokadhātau)* [12].

De ce Bhaiṣajyarāja, tathāgata, saint, parfaitement et pleinement illuminé, la durée d'existence fut de vingt petits kalpa *(tasya Bhaiṣajyarājasya tathāgatasyārhataḥ samyaksaṃbuddhasya viṃśaty antarakalpān āyuṣpramāṇam abhūt)* [13].

[10] La présence de ce long jātaka (§ 7-15) explique le titre de *Pūrvayoga* « Antécédents » donné à ce chapitre XII. *Pūrvayoga*, en pāli *pubbayoga*, signifie connexion *(yoga)* entre les événements présents et ceux du passé *(pūrva)*, les faits actuels s'expliquant par des actes anciens accomplis au cours d'existences antérieures *(jātaka)*. Ainsi donc, et quoi qu'en dise F. EDGERTON (*Dict.*, p. 352 *a*), la traduction « Ancienne application » proposée par Burnouf (*Lotus*, p. 96) est parfaitement exacte. Mais peut-être faut-il préciser, à l'intention des lecteurs étrangers, qu'en français « ancienne application » signifie application à des faits anciens.

Plusieurs sūtra bouddhiques renferment un chapitre de *pūrvayoga* : ch. I du Milindapañha, ch. VII du Saddharmapuṇḍarīka, ch. II du Mahāsaṃnipāta, etc.

Pour faciliter l'intelligence du texte, voici un bref résumé du présent jātaka. Rappelons tout d'abord qu'un grand kalpa *(mahākalpa)* contient 80 petits kalpa *(antarakalpa)* et que les Buddha apparaissent seulement durant les 20 petits kalpa du *vivartasthāyikalpa* « période pendant laquelle le monde reste créé » (voir ci-dessus, VII, § 6, note 37).

Dans les temps les plus reculés, au début du grand kalpa Vicaraṇa, apparut, dans l'univers Mahāvyūhā, le buddha *Bhaiṣajyarāja*. Existaient, au même endroit et à la même époque, le roi cakravartin *Ratnacchattra* et ses mille fils dont l'un avait nom *Candracchattra*.

a. Durant les petits kalpa 1 à 5, le roi Ratnacchattra couvrit le buddha Bhaiṣajyarāja d'offrandes matérielles *(āmiṣadāna)*.

b. Durant les petits kalpa 6 à 10, ses mille fils, tous ensemble, continuèrent au buddha les mêmes offrandes matérielles.

c. Durant les petits kalpa 11 à 20, le prince Candracchattra, jugeant les offrandes matérielles indignes du Buddha, entra en religion, prêcha et protégea la Loi, substituant ainsi au don matériel *(āmiṣadāna)* le don spirituel de la loi *(dharmadāna)*.

En suite de quoi, durant le présent grand kalpa, nommé Bhadrakalpa,

a. l'ancien roi cakravartin *Ratnacchattra* est l'actuel buddha *Ratnārcis*,

b. ses *mille fils* sont ou seront les *Mille buddha du Bhadrakalpa*, dont quatre (Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa et Śākyamuni) ont déjà paru, les 996 autres devant encore paraître.

c. le prince *Candracchattra* qui avait pratiqué le don de la loi est l'actuel buddha *Śākyamuni*.

[11] Il ne s'agit pas du fameux bodhisattva Bhaiṣajyarāja qui intervient à plusieurs reprises dans le Saddharmapuṇḍ., p. 3, 224, 267, 395, 404, 414, 425, 470. Ni, non plus, du buddha Bhaiṣajyaguruvaiḍūryarāja (ou prabha) célébré dans le Bhaiṣajyagurusūtra (éd. N. DUTT, *Gilgit Manuscripts*, I, p. 1-32). Il peut s'agir d'un b. Bhaiṣajyaguru du passé auquel Śākyamuni, durant une existence antérieure, avait offert un *chattra* (Lalitavistara, p. 172,*8*).

[12] Formule consacrée pour rappeler l'apparition des Buddha du passé : Saddharmapuṇḍ., p. 17,*7-11*; 156,*1-5*; 375,*9* - 376,*3*; 431,*6-10*; 457,*1-6*. Voir encore Mahāvastu, I, p. 48,*17* - 49,*3*; Vajracchedikā, p. 45,*7-8*; Sukhāvatīvyūha, p. 12,*4-6*; Mahāsaṃnipāta, p. 35,*11-17*.

Les dix épithètes du Buddha sont expliquées au long dans NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 115-144.

[13] Comparer Saddharmapuṇḍ., p. 144,*7*.

Il eut aussi une assemblée de Śrāvaka comptant trente-six *koṭinayuta* d'unités, et une assemblée de Bodhisattva comptant douze *koṭinayuta* d'unités *(tasya khalu punaḥ ṣaṭtriṃśatkoṭinayutāḥ śrāvakasaṃnipāto 'bhūd dvādaśakoṭinayutā bodhisattvasaṃnipāto 'bhūt)* [14].

Dans le même temps et à la même époque, ô Devendra, parut Ratnacchattra, un roi cakravartin, régnant sur les quatre continents et pourvu des sept joyaux [15]. Il avait mille fils héroïques, virils, au corps bien bâti et destructeurs des armées ennemies *(tena khalu punaḥ samayena Ratnacchattro nāma rājodapādi cakravartī cāturdvīpaḥ saptaratnasamanvāgataḥ. pūrṇaṃ cāsyābhūt sahasraṃ putrāṇāṃ śūrāṇāṃ vīrāṇāṃ varāṅgarūpiṇāṃ parasainyapramardakānām)* [16].

[La pūjā de Ratnacchattra.]

8. Le roi Ratnacchattra, durant cinq petits kalpa *(antarakalpa)*, honora par toutes sortes d'offrandes excellentes *(nānāvidhaiḥ sukhapariṣkāraiḥ satkāraṃ cakāra)* le Tathāgata Bhaiṣajyarāja et sa suite *(saparivāra)*.

Alors le roi Ratnacchattra et sa suite *(saparivāra)*, durant cinq petits kalpa *(antarakalpa)*, honora, vénéra, respecta et adora *(satkāraṃ gurukāraṃ mānanāṃ pūjanāṃ cakāra)* le tathāgata Bhaiṣajyarāja, et lui présenta en hommage toutes sortes d'excellentes offrandes *(sukhapariṣkāra)*, divines et humaines, et toutes sortes d'habitations plaisantes *(sukhavihāra)*.

Ces cinq petits kalpa étant passés, le roi Ratnacchattra dit à ses mille fils : Sachez donc que, pour ma part, j'ai adoré le Tathāgata; maintenant, adorez-le à votre tour. Alors les mille princes *(rājakumāra)*, ayant marqué leur accord *(sādhukāraṃ dattvā)*, obéirent *(pratyaśrauṣuḥ)* au roi leur père, et tous ensemble, durant cinq

[14] Comparer Saddharmapuṇḍ., p. 404,*15* - 405,*1*.

[15] Sur les sept *ratna* du cakravartin, cf. Dīgha, II, p. 172-177; Majjhima, III, p. 172-176; Saṃyutta, V, p. 99; Mahāvastu, I, p. 49,*3-4*; 193,*16-17*; Lalitavistara, p. 14-18.

[16] Stock d'adjectifs intervenant dans la description des fils du cakravartin. En pāli : *paro sahassaṃ kho pan' assa puttā bhavanti sūrā vīraṅgarūpā parasenappamaddanā* (Dīgha, I, p. 89,*4-5*; II, p. 16,*19-20*). En sanskrit : *pūrṇāś cāsya bhaviṣyanti sahasraṃ putrāṇāṃ śūrāṇāṃ vīrāṇāṃ varāṅgarūpiṇāṃ parasainyapramardakānām* (Mahāvadāna sanskrit, p. 95,*15*; Mahāvastu, I, p. 49,*5*; 193,*18*; II, p. 158,*17*; Divyāvadāna, p. 548,*28*; Lalitavistara, p. 18,*6*; 101,*17*).

petits kalpa *(antarakalpa)*, ils honorèrent par toutes sortes d'offrandes excellentes *(sukhapariṣkāra)* le tathāgata Bhaiṣajyarāja.

[La pūjā de Candracchattra.]

9. Parmi eux, le prince *(rājaputra)* Candracchattra, s'étant retiré dans la solitude *(ekākī rahogataḥ)*, fit cette réflexion : C'est ainsi qu'aujourd'hui nous vénérons, nous respectons et nous adorons le tathāgata Bhaiṣajyarāja. Mais n'y a-t-il pas un culte *(pūjā)* bien supérieur *(bahvantaraviśiṣṭa)* et plus noble *(udāratara)* que celui-ci?

A l'intervention surnaturelle *(adhiṣṭhāna)* du Buddha, les dieux *(deva)*, du haut du ciel *(antarīkṣa)*, s'adressèrent à lui : Saint homme *(satpuruṣa)*, lui dirent-ils, le culte de la loi *(dharmapūjā)* est le meilleur parmi tous les cultes.

Candracchattra leur demanda : Qu'est-ce que le culte de la loi?

Les dieux répondirent : Saint homme, va donc auprès du tathāgata Bhaiṣajyarāja et demande-lui ce qu'est le culte de la loi, et ce Bienheureux te l'expliquera *(vyākariṣyati)*.

Ayant entendu la parole des dieux, le prince Candracchattra se rendit là où se trouvait le bienheureux Bhaiṣajyarāja, tathāgata, saint, parfaitement et pleinement illuminé et, arrivé auprès de lui, après avoir salué en les touchant de la tête les pieds du Bienheureux et après avoir tourné trois fois autour de lui, il se tint de côté; se tenant de côté, le prince Candracchattra dit ces mots au bienheureux tathāgata Bhaiṣajyarāja *(atha khalu Candracchattro rājakumāro yena bhagavān Bhaiṣajyarājas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddhas tenopajagāma; upetya bhagavatpādau śirasā vanditvā triḥkṛtvaḥ pradakṣiṇīkṛtyaikānte 'sthāt; ekāntasthitaś Candracchattro rājaputro bhagavantaṃ Bhaiṣajyarājaṃ tathāgatam idam avocat)* : Bienheureux, on parle du culte de la loi; qu'est-ce que le culte de la loi?

[Homélie de Bhaiṣajyarāja sur la dharmapūjā.]

10. Le bienheureux Bhaiṣajyarāja répondit : Fils de famille *(kulaputra)*, le culte de la loi *(dharmapūjā)* est celui qui est rendu aux textes prêchés par le Tathāgata *(tathāgatabhāṣitāni sūtrāntāni)*.

Ces textes sont beaux *(praṇīta)*, profonds *(gambhīra)*, d'aspect profond *(gambhīrāvabhāsa)*, difficiles à admettre par le monde *(sarvalokavipratyanīka)*, difficiles à croire *(aśraddadhānīya)*, difficiles à sonder *(durvigāhya)*, difficiles à voir *(durdṛśa)*, obscurs *(durava-

bodha), subtils *(sūkṣma)* et bienfaisants *(śiva)*, de sens précis *(nītārtha)*, et insaisissables par la spéculation *(atarkāvacara)*[17].

Ces textes sont contenus dans la Corbeille des Bodhisattva *(bodhisattvapiṭakaparyāpanna)*[18], marqués au sceau du roi des formules et des textes *(dhāraṇīsūtrāntarājamudrāmudrita)*. Ils révèlent la roue de la loi sans recul *(avaivartikadharmacakrasaṃprakāśaka)*. Ils proviennent des six perfections *(ṣaṭpāramitāsaṃbhava)*. Ils renferment bien tout ce qu'il faut croire et ne contiennent aucune fausse croyance *(grāha)*.

Ils sont dotés de tous les dharma auxiliaires de l'illumination *(bodhipakṣyadharmasamanvāgata)* et réalisent les sept membres de la parfaite illumination *(saptasaṃbodhyaṅga)*. Ils introduisent les êtres dans la grande compassion *(mahākaruṇā)* et enseignent la grande bienveillance *(mahāmaitrī)*. Ils s'écartent de toutes les vues fausses de Māra *(māradṛṣṭigata)*. Ils analysent et manifestent la profonde production en dépendance *(pratītyasamutpāda)*.

11. Ils sont associés *(saṃprayukta)* aux dharma sans âme *(nirātmānaḥ)*, sans être intelligent *(niḥsattvāḥ)*, sans être qui se nourrit *(niṣpoṣāḥ)*, sans individu *(niṣpudgalāḥ)*[19], et aussi à la vacuité *(śūnyatā)*, au sans marque *(ānimitta)*, à la non-prise en considération *(apraṇihita)*, à l'inactivité *(anabhisaṃskāra)*, à la non-naissance *(ajāta)*, à la non-production *(anutpāda)*.

Ils discourent sur les dharma qui sont intérieurement *(adhyātmam)* sans âme *(nirātmānaḥ)*, extérieurement *(bahirdhā)* sans être intelligent *(niḥsattvāḥ)*, dans les deux *(ubhayatra)* sans être vivant *(nirjīvāḥ)* et sans être qui se nourrit *(niṣpoṣāḥ)* : bref, absolument sans individu *(atyantaṃ niṣpudgalāḥ)*. Ils sont associés *(saṃprayukta)* à la vacuité *(śūnyatā)*, au sans marque *(ānimitta)*, à la non-prise en considération *(apraṇihita)*, à l'inactivité *(anabhisaṃskāra)* et à la non-naissance *(ajāta)*.

[17] Sur ce stock d'adjectifs soulignant la profondeur du *dharma* en général ou d'un *dharmaparyāya* en particulier, cf. Vinaya, I, p. 4,*34*; Catuṣpariṣad, p. 108,*12-15*; Mahāvastu, III, p. 314,*1-2*; Lalitavistara, p. 392,*9-10*; 395, *19-22*; Divyāvadāna, p. 492,*18-20*; Aṣṭasāh., p. 616,*5*; Suvarṇabhāsa, p. 81,*7*; Saddharmapuṇḍ., p. 230,*7*; 290,*12*; Mahāvyutpatti, no 2912-2927.

[18] L'expression *bodhisattvapiṭaka* désigne tous les Vaipulyasūtra du Grand Véhicule, lesquels n'ont jamais été réunis en « corbeille » : cf. Bodh. bhūmi, p. 96,*6*; 160,*16*; 173,*14*; 274,*21*; 297,*10*; 298,*4*; 330,*16*; 336,*11*; Saṃdhinirmocana, IX, § 9, 10, 18; Ratnagotra, p. 70,*9*; Saṃgraha, p. 218; Sūtrālaṃkāra, p. 53,*16-17*. Concernant l'Abhidharmasamuccaya, p. 79 (T 1605, k. 6, p. 686 *a*), cf. LAMOTTE, *Histoire*, p. 162.

Le titre *bodhisattvapiṭakamātṛkā* (Bodh. bhūmi, p. 157,*4*; 180,*16*; 332,*23*) désigne la Bodhisattvabhūmi, section du Yogācārabhūmiśāstra.

[19] Sur la séquence *ātman*, *sattva*, etc., voir ci-dessus, III, § 6, note 12.

Ils préparent le siège de l'illumination *(bodhimaṇḍa)* et font tourner la roue de la loi *(dharmacakrapravartaka)*.

Ils sont approuvés *(praśaṃsita)* et loués *(varṇita)* par les chefs *(adhipati)* des Deva, Nāga, Yakṣa, Gandharva, Asura, Garuḍa, Kiṃnara et Mahoraga.

Ils ne brisent pas la lignée de la bonne loi *(saddharmavaṃśa)*. Ils détiennent le trésor de la loi *(dharmakośa)*. Ils atteignent le sommet du culte de la loi *(dharmapūjā)*.

Ils introduisent les êtres dans le grand culte de la loi *(dharmapūjā)*. Ils perfectionnent le grand sacrifice de la loi *(dharmayajña)* à accomplir par les êtres.

Ils sont adoptés *(parigṛhīta)* par tous les êtres nobles *(āryajana)*. Ils enseignent *(saṃprakāśayanti)* toutes les pratiques des Bodhisattva *(bodhisattvacaryā)*. Ils atteignent les savoirs infaillibles concernant la loi au sens vrai *(bhūtārthadharmapratisaṃvid)*[20]. Ils proclament tous les dharma transitoires *(anitya)*, douloureux *(duḥkha)*, impersonnels *(anātman)* et calmes *(śānta)*, définissant ainsi les quatre sommaires de la loi *(dharmoddāna)*[21].

Ils détruisent l'avarice *(mātsarya)*, l'immoralité *(dauḥśīlya)*, la méchanceté *(vyāpāda)*, la paresse *(kausīdya)*, l'étourderie *(muṣitasmṛtitā)*, la sottise *(dauṣprajñā)* et l'envie *(avasāda)*, ainsi que les mauvaises vues *(kudṛṣṭi)* et les fausses croyances *(abhiniveśa)* de tous les hérétiques *(tīrthika)* et de tous les adversaires *(parapravādin)*.

Ils promeuvent la haute puissance *(adhibala)* de tous les bons dharma et détruisent les armées de tous les méchants Māra *(māracamū)*.

Ils sont loués *(stomita)* par tous les Buddha. Ils contrecarrent la grande douleur *(mahāduḥkha)* du Saṃsāra et mettent en lumière *(saṃprakāśayanti)* le grand bonheur *(mahāsukha)* du Nirvāṇa.

Mettre en lumière *(saṃprakāśana)*, enseigner *(deśanā)*, péné-

Tous les Buddha du triple monde *(traidhātuka)* et des dix régions

[20] Sur les *pratisaṃvid* en général et la *dharmapratisaṃvid* en particulier, voir les références dans Saṃgraha, p. 53*-54*.

[21] Les quatre *dharmoddāna* ont été expliqués ci-dessus, III, § 25, note 51.

trer *(pratisaṃkhyāna)* des Sūtrānta de ce genre, et protéger la bonne loi *(saddharmasaṃgraha)*, voilà ce qu'on appelle le culte de la loi *(dharmapūjā)*.

(daśadiś) prêchent ensemble ces Sūtrānta. Entendre, croire, retenir réciter et approfondir ces Sūtrānta; en méditer et en scruter le sens profond pour l'éclairer, le définir et l'établir; analyser, comprendre, discerner et éclairer ces Sūtrānta, puis les prêcher largement aux autres; enfin protéger la bonne loi par d'habiles moyens salvifiques, voilà ce qu'on appelle le culte de la loi.

12. En outre, fils de famille, le culte de la loi consiste à comprendre la loi selon la loi *(dharmānudharmanidhyapti)*, appliquer la loi selon la loi *(dharmānudharmapratipatti)* [22], se conformer à la production en dépendance *(pratītyasamutpādānuvartana)*, écarter les vues fausses concernant les extrêmes *(antadṛṣṭivisaṃyoga)*, exercer la conviction relative aux dharma sans naissance ni production *(ajātānutpattikadharmakṣāntibhāvanā)*, pénétrer les dharma sans âme et sans principe intelligent *(nirātmakaniḥsattvapraveśa)*, s'abstenir de contredire, de critiquer et de discuter les causes et les conditions *(hetupratyaya)*, écarter toute croyance relative au moi et au mien *(ātmātmīyagrāhavisaṃyoga)* ;

1. prendre refuge dans l'esprit et ne pas prendre refuge dans la lettre *(arthapratisaraṇaṃ na vyañjanapratisaraṇam)* ; 2. prendre refuge dans le savoir direct et ne pas prendre refuge dans les connaissances discursives *(jñānapratisaraṇaṃ na vijñānapratisaraṇam)* ; 3. prendre refuge dans les Sūtra de sens précis et ne pas s'attacher aux Sūtra conventionnels, de sens à déterminer *(nītārthasūtrapratisaraṇaṃ na neyārthasaṃvṛtisūtrābhiniveśaḥ)* ; 4. prendre refuge dans la nature des choses et ne pas s'attacher aux avis des autorités humaines *(dharmatāpratisaraṇaṃ na pudgaladṛṣṭyupalabdhitābhiniveśaḥ)* [23] ;

22 *Dharmānudharmapratipatti* « se conduire conformément à la doctrine, l'appliquer dans ses actes et dans sa vie » (cf. W. GEIGER, *Pāli Dhamma*, München, 1921, p. 115-116).

23 Citation textuelle d'un topique postcanonique intitulé *Catuṣpratisaraṇasūtra* « Sūtra des quatre refuges », dont nous possédons plusieurs recensions en sanskrit, en chinois et en tibétain. Le libellé présente quelques divergences selon les diverses sources.

On trouvera le texte sanskrit dans Kośa, IX, p. 246; Kośavyākhyā, p. 704; Madh. vṛtti, p. 43 (empruntant sa citation à l'Akṣayamatinirdeśasūtra, section du Mahāsaṃnipāta, T 397, k. 29, p. 205 *a-c*; T 403, k. 5, 603 *c*); Dharmasaṃgraha, § 53; Mahāvyutpatti, nº 1546-1549; Sūtrālaṃkāra, p. 138; Bodh. bhūmi, p. 256 (empruntant sa citation au Yogācārabhūmiśāstra, T 1579, k. 45, p. 539 *a*; T 1582, k. 6, p. 994 *b*).

Traductions chinoises : Ta fang pien fo pao ngen king, T 156, k. 7, p. 163 *c* 29 - 164 *a* 2; Grand Parinirvāṇa, T 374, k. 6, p. 401 *b* - 402 *c*; T 375, k. 6, p. 642 *a* - 643 b; Upadeśa, T 1509, k. 9, p. 125 *a-b*.

La théorie des *pratisaraṇa* est en préparation dans les vieux Sūtra canoniques, discutée par les sectes hīnayānistes et fréquemment exploitée par les Mahāyānasūtra. Je me suis longuement étendu à son propos dans NĀGĀRJUNA, *Traité*, I, p. 536-541, et *La critique d'interprétation dans le bouddhisme*, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, IX, 1949, p. 341-361.

Je me bornerai ici à traduire la remarquable interprétation des *pratisaraṇa* fournie par Kumārajīva dans T 1775, k. 10, p. 417 *a* 10-25 :

Le Buddha a dit : Après mon Nirvāṇa vous vous en tiendrez à quatre règles et vous les prendrez pour grand maître : elles consistent à s'appuyer sur le *dharma*. Ceci prouve que les quatre règles peuvent servir de refuge *(pratisaraṇa)*, que l'on peut y croire et les accepter.

1. *Dharmaḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ.* — Le *dharma*, c'est l'enseignement des Sūtra. Il faut s'appuyer sur la doctrine des Sūtra, parce qu'il ne faut pas dépendre d'une autorité humaine. C'est tourner le dos au *dharma* que de s'appuyer sur le *pudgala*.

2. Il y a deux sortes de *dharma* : 1. le *vyañjana* ou la lettre; 2. l'*artha* ou le sens. Il ne faut pas s'appuyer sur le *vyañjana*.

3. Il y a deux sortes d'*artha* : 1. l'*artha* connu par les connaissances discursives *(vijñāna)*; 2. l'*artha* connu par le savoir *(jñāna)*. Les *vijñāna* recherchent seulement les cinq objets du désir *(kāmaguṇa)*, faux et illusoires; ils ne recherchent pas la vérité vraie. Le *jñāna*, lui, recherche la vérité vraie et détruit les cinq objets du désir. Donc il faut s'appuyer sur l'*artha* connu par le *jñāna* et ne pas s'appuyer sur l'*artha* connu par les *vijñāna*. C'est pour rechercher l'*artha* connu par le *jñāna* qu'on s'appuie sur le *jñāna*.

4. L'*artha* connu par le *jñāna* est, lui aussi, de deux sortes : 1. Sūtra *nītārtha* (de sens explicite); 2. Sūtra *anītārtha* (de sens indéterminé).

Ainsi, c'est un *anītārthasūtra* quand le Buddha dit (Dhammapada, st. 294; cf. Abhidharmasamuccaya, éd. P. PRADHAN, p. 107,*1-2*) : « Ayant tué sa mère et son père, le brâhmane est sans péché » *(mātaraṃ pitaraṃ hantvā, anīgho yāti brāhmaṇo)*. Il n'est pas clair qu'il soit sans péché : c'est un *anītārtha*.

Mais quand le Buddha explique : « Le père, c'est l'ignorance *(avidyā)*; la mère, c'est le désir *(tṛṣṇā)*. On les appelle père et mère parce qu'ils sont l'origine *(mūla)* du Saṃsāra. Trancher cette origine, c'est mettre fin au

comprendre les dharma conformément à la nature même des Buddha *(yathābuddhadharmaṃ dharmāṇām avabodhaḥ)*; péné-

trer dans l'absence de refuge *(anālayapraveśa)* et détruire le refuge *(ālayasamudghāta)*[24]; tenir comme le résultat d'une invincible croyance à l'être *(akṣayasattvadṛṣṭyabhinirhārābhinirhṛta)* la production en dépendance à douze termes *(dvādaśāṅgapratītyasamutpāda)* selon laquelle « Par la suppression de l'ignorance, etc., sont supprimés vieillesse, mort, chagrin, lamentation, douleur, tristesse et tourment » *(avidyānirodhād ityādi yāvaj jarāmaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsā nirudhyante)*.

Fils de famille, la non-vision de toutes les vues *(sarvadṛṣṭīnām adarśanam)*, voilà ce qu'on appelle le suprême culte de la loi *(anuttarā dharmapūjā)*.

Souhaiter que tous les êtres abandonnent toutes les vues *(dṛṣṭi)*, voilà ce qu'on appelle le suprême culte de la loi.

[*Candracchattra, gardien de la loi.*]

13. Poursuivant son récit, le buddha Śākyamuni dit à Śakra, le prince des dieux : Devendra, lorsque le prince Candracchattra eut entendu de la bouche du bienheureux tathāgata Bhaiṣajyarāja cette définition du culte de la loi, il obtint la conviction préparatoire *(anulomikī kṣāntiḥ)*. Prenant ses vêtements *(vastra)* et ses ornements *(ābharaṇa)*, il les offrit au bienheureux Bhaiṣajyarāja et lui dit : Quand le bienheureux Tathāgata sera dans le Parinirvāṇa, je voudrais garder cette bonne loi *(saddharma)* pour la protéger *(parigrahaṇa)* et l'adorer *(pūjana)*; que le Tathāgata m'accorde son soutien surnaturel *(adhiṣṭhāna)* pour que je puisse sans difficulté vaincre Māra et les adversaires *(parapravādin)*, protéger la bonne loi du Bienheureux et exercer les pratiques *(caryā)* des Bodhisattva.

Le tathāgata Bhaiṣajyarāja, connaissant la haute résolution

Saṃsāra. C'est pourquoi je dis que celui qui les tue est sans péché » : alors, c'est clair : c'est un *nītārthasūtra*.

Ou encore, quand le Buddha dit (Itivuttaka, p. 87; Aṅguttara, II, p. 34; III, p. 35; Divyāvadāna, p. 155; Avadānaśataka, I, p. 49-50; 329-330) : « Parmi tous les êtres, le Buddha est le premier; parmi tous les dharma, le Nirvāṇa est le premier » *(ye kecit sattvā buddhas teṣām agra ākhyātaḥ; ye kecid dharmā nirvāṇaṃ teṣām agram ākhyātam)* : alors, des textes de ce genre sont *nītārtha*. C'est pourquoi il faut s'appuyer sur les *nītārthasūtra* et non pas sur les *neyārthasūtra*.

24 Voir ci-dessus, V, § 4, note 4.

(adhyāśaya) de Candracchattra, lui prédit *(vyākaroti sma)* qu'il serait, à la fin des temps *(paścime kāle)*, dans la dernière période *(paścime samaye)*[25], le protecteur, le défenseur et le gardien de la ville de la bonne loi *(saddharmanagara)*.

14. Alors, ô Devendra, le prince Candracchattra, ayant entendu cette prédiction *(vyākaraṇa)*, satisfait, ravi, l'âme transportée *(tuṣṭa udagra āttamanāḥ)*, quitta la maison dans l'excès de sa foi afin d'entrer

25 Ce détail manque dans les versions chinoises, mais il s'agit d'une formule bien connue que l'on retrouvera encore au § 16 :

1. *Tathāgatasya parinirvṛtasya paścime kāle paścime samaye* (Saddharmapuṇḍ., p. 234,*3-4*; 268,*3*; 297,*10*) : « Quand le T. est entré dans le Nirvāṇa complet, à la fin des temps, dans la dernière période ».

2. *Paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ vartamānāyām* (Saddharmapuṇḍ., p. 420,*13-14*; 474,*3-4*; 475,*10*; 476,*2*) : « A la fin des temps, durant la dernière période, dans les cinq cents dernières années ».

3. *Tathāgatasya parinirvṛtasya saddharmakṣayāntakāle vartamāne* (Saddharmapuṇḍ., p. 285,*5-6*; 286,*5-6*; 287,*11-12*) : « Quand le T. est entré dans le Nirvāṇa complet, quand la Bonne loi touche à sa fin ».

4. *Tathāgatasya parinirvṛtasya paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralope vartamāne* (Saddharmapuṇḍ., p. 282,*9-10*). Même formule, mais sans *tathāgatasya parinirvṛtasya*, et avec *saddharmavipralopakāle* au lieu de *saddharmavipralope* (Vajracchedikā, p. 30,*17-18*; 40,*4-5*; 45,*13-14*; 53,*16-17*) : « Quand le T. est entré dans le Nirvāṇa complet, à la fin des temps, dans la dernière période, dans les cinq cents dernières années, quand la Bonne loi est en décadence ».

Il s'agit ici d'une croyance commune à tous les Mahāyānasūtra, selon laquelle le bouddhisme doit durer cinq périodes de cinq cents ans et disparaître à la fin de la cinquième. Le Mahāsaṃnipāta, T 397, k. 55, p. 363 *a-b* explique : « La Bonne loi disparaît après cinq périodes de cinq cents ans : dans la première les bhikṣu et autres sont forts en délibération (en ce sens qu'ils obtiendront le *satyābhisamaya*); dans la seconde, ils seront forts en méditation *(samādhi, dhyāna)*; dans la troisième, en Écriture *(śruta)*; dans la quatrième, fondation de monastères; dans la cinquième, querelles et reproches, et la blanche Loi deviendra invisible ».

De même le commentaire tibétain sur la Vajracchedikā (Mdo XVI, fol. 234 *a*) explique : « Il est bien connu que l'enseignement de Bhagavat dure cinq fois cinq cents ans : c'est pourquoi le texte spécifie : *dans les cinq cents dernières années*, car alors les cinq corruptions *(kaṣāya)* prennent développement ».

Le présent passage montre que le Vimalakīrti assigne à la disparition de la Bonne loi la même date que les autres Mahāyānasūtra.

Comme bien on pense, d'autres dates encore ont été proposées (cf. LAMOTTE, *Histoire*, p. 210-222).

dans la vie religieuse *(śraddhayāgārād anāgārikām pravrajitaḥ)* [26]. Entré dans la vie religieuse, il s'adonna énergiquement aux bons dharma *(pravrajitaḥ kuśaleṣu dharmeṣu ārabdhavīryaḥ)*. S'étant adonné énergiquement *(ārabdhavīrya)* et bien établi sur les bons dharma *(kuśaleṣu dharmeṣu supratiṣṭhitaḥ)*, il produisit en peu de temps *(naciram)* les cinq pénétrations *(abhijñā)*, comprit les formules *(dhāraṇī)* et obtint une éloquence invincible *(anācchedyapratibhāna)*. Lorsque le bienheureux tathāgata Bhaiṣajyarāja fut parinirvâné, Candracchattra, par la force des pénétrations *(abhijñā)* et des formules *(dhāraṇī)*, fit tourner la roue de la loi *(dharmacakraṃ pravartayati sma)* exactement comme le bienheureux tathāgata Bhaiṣajyarāja l'avait fait tourner, et il la fit tourner durant dix petits kalpa *(antarakalpa)*.

Devendra, tandis que, durant dix petits kalpa *(antarakalpa)*, le bhikṣu Candracchattra s'efforçait ainsi *(abhiyukta)* de faire tourner la roue de la loi et de protéger la bonne loi, mille *koṭi* d'êtres *(sattva)* accédèrent au rang de Bodhisattva sans recul *(avaivartika)* sur le chemin de la suprême et parfaite illumination, quatorze *nayuta* d'êtres vivants *(prāṇin)* furent convertis *(vinīta)* aux Véhicules des Śrāvaka et des Pratyekabuddha, et d'innombrables êtres *(apramāṇasattva)* reprirent naissance dans les cieux *(svarga)*.

[*Identification des personnages du jātaka.*]

15. Alors le buddha Śākyamuni dit au prince des dieux : Peut-être, ô Devendra, éprouves-tu encore quelque incertitude, quelque perplexité ou quelque doute et te demandes-tu si, en ce temps-là et à cette époque, le roi cakravartin Ratnacchattra n'était pas un autre (que l'actuel tathāgata Ratnārcis). Eh bien non, il ne faut pas t'imaginer cela. Pourquoi? Parce que l'actuel tathāgata Ratnārcis [27] était, dans ce temps-là et à cette époque, le roi cakravartin Ratnacchattra *(syāt khalu punas te Devendraivaṃ kāṅkṣā vā vimatir vā vicikitsā vānyaḥ sa tena kālena tena samayena Ratnacchattro nāmābhūd rājā cakravartī. na khalu punas tvayaivaṃ draṣṭavyam. tat kasya hetoḥ. ayam eva sa Ratnārcis tathāgatas tena kālena tena samayena Ratnacchattro nāma rājā cakravarty abhūt)* [28].

26 L'expression *śraddhayāgārād anāgārikāṃ pravrajitaḥ* est consacrée : cf. Saddharmapuṇḍ., p. 180,*7-8*; 465,*3*. Sur l'orthographe d'*anāgārikā*, ou *anagārikā*, cf. EDGERTON, *Dictionary*, p. 19 a.

27 Dans la Prajñā (Pañcaviṃśati, p. 15,*7-12*; Śatasāh., p. 34 sq.), l'actuel buddha Ratnārcis règne sur l'univers Upaśāntā, situé aux confins de la région de l'Ouest. Il a pour bodhisattva principal un certain Cāritramati.

Ratnārcis faisait partie du groupe des douze Tathāgata fréquentant régulièrement la maison de Vimalakīrti (cf. ci-dessus, VI, § 13, p. 279).

Quant à ceux qui furent les mille fils du roi Ratnacchattra, ils sont maintenant les mille Bodhisattva de l'actuelle Période fortunée *(bhadrakalpa)*. Au cours de cette Période fortunée mille Buddha viennent au monde *(utpadyante)*. Quatre d'entre eux, Krakucchanda, etc., sont déjà nés. Les autres doivent encore naître : ils vont de Kakutsunda jusque Roca. Le dernier à naître sera le tathāgata Roca [29].

Les mille fils du roi Ratnacchattra sont les mille Bodhisattva de l'actuelle Période fortunée *(bhadrakalpa)* qui deviennent Buddha l'un après l'autre. Le tout premier à devenir Buddha s'appelait le tathāgata Krakucchanda. Le tout dernier à devenir Buddha s'appellera Roca. Parmi ces mille Buddha, quatre ont déjà apparu dans le monde; les autres sont encore dans le futur.

28 Formule de règle pour identifier au présent les personnages du passé : Divyāvadāna, p. 297,*28* - 298,*2*; 328,*1-4*; Rāṣṭrapāla, p. 57,*19-21*; Karmavibhaṅga, p. 56,*14-17* (avec une omission due sans doute à l'éditeur); Saddharmapuṇḍ., p. 22,*8-11*; 381,*8-14*; 414,*4-8*; 432,*1-5*; 470; Mahāsaṃnipāta, p. 48-50.

29 K : « Les mille fils du roi [Candracchattra] sont les mille Buddha de l'actuel Bhadrakalpa. Krakucchanda fut le premier à devenir Buddha; le tout dernier tathāgata s'appellera Roca ».

En ce qui concerne l'apparition des Buddha, il faut rappeler les principes suivants :

1. Les Buddha apparaissent durant la Période de stabilité *(vivartasthāyikalpa)* du Grand kalpa *(mahākalpa)*, laquelle période de stabilité comprend 20 Petits kalpa *(antarakalpa)*. Ceci a déjà été expliqué ci-dessus, VII, § 6, stance 24, note 37.

2. Selon le principe *apakarṣe tu śatād yāvat tadudbhavaḥ* (Kośa, III, p. 192), les Buddha apparaissent durant la phase de diminution *(apakarṣa)* des *antarakalpa*, phase ainsi appelée parce que la longévité humaine se réduit progressivement de 80.000 à 10 ans. Durant le 1er *antarakalpa*, la longévité humaine diminue sans cesse. Elle diminue aussi durant la seconde phase des *antarakalpa* no 2 à 19. En revanche, elle ne fait qu'augmenter durant le 20e *antarakalpa*. Il en résulte que les Buddha apparaissent seulement durant les 19 premiers *antarakalpa* sur les 20 que comporte la période de stabilité. En outre, les Buddha n'apparaissent pas quand la durée moyenne de la vie humaine est inférieure à 100 ans.

3. Certains Grands kalpa *(mahākalpa)* sont nommés *Bhadrakalpa* « Période fortunée » : ce sont ceux où apparaissent 1000 Buddha. Nous appartenons

Peut-être, ô Devendra, te demandes-tu encore si, en ce temps-là et à cette époque, le prince Candracchattra, protecteur de la bonne loi du bienheureux tathāgata Bhaiṣajyarāja, n'était pas un autre (que moi). Eh bien, non, il ne faut pas t'imaginer cela. Pourquoi? Parce que moi j'étais, en ce temps-là et à cette époque, le prince nommé Candracchattra *(syāt khalu punas te Devendraivaṃ kāṅkṣā vā vimatir vā vicikitsā vānyaḥ sa tena kālena tena samayena Candracchattro nāma rājaputro 'bhūt tasya bhagavato Bhaiṣajyarājasya tathāgatasya saddharmaparigrāhakaḥ. na khalu punas tvayaivaṃ draṣṭavyam. tat kasya hetoḥ. aham eva sa, Devendra, tena kālena tena samayena Candracchattro nāma rājaputro 'bhūvam).*

Pour cette raison *(anena paryāyeṇa)* il faut savoir, ô Devendra,

à l'un de ces *Bhadrakalpa*. Il a nom *Puṣpika* « Période fortunée fleurie » (cf. Mahāvastu, III, p. 330,*5*).

4. Parmi les 1000 Buddha de notre Bhadrakalpa, quatre ont déjà paru, les 996 autres doivent encore venir : cf. Saddharmapuṇḍ., p. 201,*6-7*; Upadeśa, T 1509, k. 9, p. 125 *a* (NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 535).

5. Les quatre Buddha déjà parus sont Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa et Śākyamuni. Ils ont paru tour à tour durant les 6e, 7e, 8e et 9e *antarakalpa* du Bhadrakalpa (Ts'i fo king, T 2, p. 150 *a* 18-22), ou bien tous ensemble durant le 9e *antarakalpa* (Fo tsou t'ong ki, T 2035, k. 30, p. 299 *a* 21), quand la longévité humaine était respectivement de 40.000, 30.000, 20.000 et 100 ans (Dīgha, II, p. 2-7; Mahāvadāna sanskrit, p. 70; Dīrgha, T 1, k. 1, p. 2 *b*; Ts'i fo king, T 2, p. 150 *c*; Ts'i fo fou mou sing tseu king, T 4, p. 159 *c*; Ekottara, T 125, k. 45, p. 791 *a*; Tch'ou yao king, T 212, k. 2, p. 615 *c*). L'Upadeśa, qui connaît ces données, les combat (cf. NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 269 et 299).

Pour d'autres détails concernant ces quatre Buddha, voir les tableaux récapitulatifs de T. W. RHYS DAVIDS, *Dialogues of the Buddha*, II, p. 6-7; E. WALDSCHMIDT, *Mahāvadāna sanskrit*, p. 169-175; Hôbôgirin, p. 196.

6. Presque toutes les sources donnent Maitreya comme le successeur immédiat de Śākyamuni et le 5e buddha du Bhadrakalpa. Cependant, ici, la version tibétaine du Vimalakīrti propose à sa place Ḥkhor ba ḥjig, ou Kakutsunda (cf. Mahāvyutpatti, no 91). Voir EDGERTON, *Diction.*, p. 196 b, qui le confond avec Krakucchanda.

7. Les 996 buddha à venir sont désignés par l'expression *ārya-Maitreyapūrvaṃgamāḥ sarvabhadrakalpikā bodhisattvāḥ* (Gaṇḍavyūha, p. 548,*5*) « Les Bodhisattva de la Période fortunée à commencer par Maitreya ». On en trouve la liste complète dans F. WELLER, *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa nach einer fünfsprachigen Polyglotte*, Leipzig, 1928.

Le dernier de ces futurs Buddha est Roca. Il est aussi mentionné dans le Karuṇāpuṇḍarīka, T 157, k. 6, p. 203 *b* 16.

que parmi tous les cultes *(pūjā)* rendus aux Tathāgata, le culte de la loi *(dharmapūjā)* est le meilleur. Oui, il est bon *(vara)*, éminent *(parama)*, excellent *(pravara)*, parfait *(praṇīta)*, supérieur *(uttara)* et sans supérieur *(anuttara)*. C'est pourquoi, ô Devendra, il faut adorer *(pūj-)* les Tathāgata, non pas par des objets matériels *(āmiṣa)*, mais par le culte de la loi *(dharmapūjā)*; il faut les vénérer *(satkṛ-)*, non pas par des objets matériels, mais par l'hommage à la loi *(dharmasatkāra)*.

[*Le dépôt à Maitreya.*]

16. Alors le bienheureux Śākyamuni dit au bodhisattva mahāsattva Maitreya : Je te transmets, ô Maitreya, cette suprême et parfaite illumination que je n'ai acquise qu'au bout d'innombrables centaines de mille de *koṭīnayuta* de kalpa *(imām ahaṃ Maitreyāsaṃkhyeyakalpakoṭīnayutaśatasahasrasamudānītām anuttarāṃ samyaksaṃbodhiṃ tvayi parindāmi)* [30]. Ce sūtrānta a été maintenu par la force miraculeuse *(ṛddhibala)* du Buddha, protégé par la force miraculeuse du Buddha.

Je te le transmets pour que, à la fin des temps, durant la dernière période, une telle exposition de la loi, protégée par ton intervention surnaturelle, se répande dans le Jambudvīpa et ne disparaisse pas *(yathā paścime kāle paścime samaye 'yam evaṃrūpo dharmaparyāyas tvadadhiṣṭhānena parigṛhīto Jambudvīpe pracareta na cāntardhīyeta)* [31].

Fais en sorte qu'après le Parinirvāṇa du Tathāgata, à l'époque des cinq corruptions *(pañcakaṣāyakāla)*, ce Sūtrānta, maintenu et gardé par ta force miraculeuse *(ṛddhibala)*, se répande dans le Jambudvīpa et ne disparaisse pas.

Pourquoi? Maitreya, il y aura, dans les temps futurs *(anāgate 'dhvani)*, des fils de famille *(kulaputra)*, des filles de famille *(kuladuhitṛ)*, des Deva, Nāga, Yakṣa, Gandharva et Asura qui, après avoir planté les racines de bien *(avaropitakuśalamūla)*, produiront la pensée de la suprême et parfaite illumination. S'ils n'entendent pas cette exposition de la loi *(dharmaparyāya)*, ils périront

30 Même formule dans Saddharmapuṇḍ., p. 484,*9-10*. — Maitreya reçoit de dépôt de tous les Mahāyānasūtra.

31 Comparer Aṣṭasāh., p. 869,*14*; 870,*6*; 990,*20* : *yatheyaṃ nāntardhīyeta*.

certainement [32]. Mais s'ils entendent un tel Sūtrānta, il se réjouiront, y croiront et l'accepteront la tête inclinée. C'est pour protéger ces fils et ces filles de famille qu'en ce temps-là, ô Maitreya, tu dois répandre un Sūtrānta comme celui-ci.

[Bodhisattva débutants et Bodhisattva vétérans.]

17. Maitreya, il y a deux catégories *(mudrā)* de Bodhisattva. Quelles sont ces deux? 1. La catégorie de ceux qui croient à toutes espèces de phrases et de phonèmes *(nānāpadavyañjanābhiprasanna)*; 2. La catégorie de ceux qui, sans s'effrayer de la profonde teneur de la loi *(gambhīreṇa dharmanayenānuttrāsita)*, la pénètrent exactement *(yathābhūtaṃ praviśanti)* : telles sont, ô Maitreya, les deux catégories de Bodhisattva.

Maitreya, il faut savoir que les Bodhisattva qui croient et s'appliquent à toutes sortes de phrases et de phonèmes *(nānāpadavyañjana)* sont des débutants *(ādikarmika)* et des religieux récents *(acirabrahmacārin)*. Mais les Bodhisattva qui lisent *(paṭhanti)*, écoutent *(śṛṇvanti)*, croient *(adhimucyante)* et enseignent *(deśayanti)* ce Sūtrānta profond *(gambhīra)* et sans tache *(anupalipta)*, ce livre *(grantha)* ou cette section *(paṭala)* intitulée « Production de (sons) couplés et inversés » *(Yamakavyatyastāhāra)* [33], ces Bodhisattva, dis-je, sont des religieux vétérans *(dīrghakālabrahmacārin)*.

Si les Bodhisattva respectent *(satkurvanti)* et admettent *(adhimucyante)* des phrases et des phonèmes *(padavyañjana)* élégants, il faut savoir que ce sont des Bodhisattva débutants *(ādikarmika)*. Mais si, en présence de ce beau Sūtrānta profond *(gambhīra)*, sans tache *(anupalipta)* et sans attache *(asaṅga)* intitulé « Exposition de la loi concernant la libération au prodige inconcevable » *(Acintyavikurvaṇavimokṣadharmaparyāya)*, les Bodhisattva sont sans crainte *(nirbhaya)*; si, après l'avoir entendu, il y croient *(adhimucyante)*, le prennent *(udgṛhṇanti)*, le retiennent *(dhārayanti)*, le répètent *(vācayanti)*, le pénètrent à fond *(paryavāpnuvanti)*, le prêchent largement aux autres *(parebhyo vistareṇa saṃprakāśayanti)*, le comprennent exactement *(yathābhūtam adhigacchanti)* et y appliquent leurs efforts *(bhāvanāyoyena prayuñjanti)*; s'ils produisent alors une conviction supra-

32 H : « Ils perdront d'immenses avantages ».

33 Noter les divergences entre les versions : Tk et K ne donnent pas de titre et parlent seulement de *gambhīrasūtra*; H intitule le sūtra *Acintyavikurvaṇavimokṣadharmaparyāya* (comme ci-dessus, XII, § 1, et ci-dessous, XII, § 23); le tibétain introduit un titre nouveau *Yamakavyatyastāhāra* qu'il répétera au ch. XII, § 23. Voir l'Introduction, p. 33-37.

mondaine et pure *(lokottaraviśuddhādhimukti)*, alors il faut savoir que ces Bodhisattva sont des Bodhisattva exercés depuis longtemps *(ciracaritabodhisattva)*.

18. Maitreya, il y a quatre causes [34] pour lesquelles les Bodhisattva débutants *(ādikarmika)* se blessent eux-mêmes *(ātmano vraṇayanti)* et n'analysent pas la loi profonde *(gambhīraṃ dharmaṃ na nirūpayanti)*. Quelles sont ces quatre?

1. Entendant ce profond *(gambhīra)* Sūtrānta non encore entendu auparavant *(aśrutapūrva)*, ils sont effrayés *(uttrasta)*, hésitants *(saṃśayita)*, et ne s'y complaisent point *(nānumodante)*.

2. Se demandant : « D'où nous vient ce Sūtrānta non encore entendu auparavant? », ils le mettent en question *(adhikurvanti)* et le rejettent *(pratikṣipanti)*.

3. Voyant des fils de famille *(kulaputra)* prendre, adopter ou prêcher ce profond Sūtrānta, ils ne les servent pas *(na niṣevante)*, ne les fréquentent pas *(na saṃgacchanti)*, ne les respectent pas *(na paryupāsanti)* et ne les honorent pas *(na satkurvanti)*.

4. Enfin, ils vont même jusqu'à leur adresser des critiques *(avarṇa)*.

Telles sont les quatre causes [35] pour lesquelles les Bodhisattva débutants se blessent eux-mêmes et n'analysent pas la loi profonde.

19. Il y a quatre causes [36] pour lesquelles les Bodhisattva, tout en croyant à cette exposition de la loi profonde *(gambhīradharmaparyāyādhimukta)*, se blessent eux-mêmes *(ātmano vraṇayanti)* et n'obtiennent pas rapidement la certitude relative aux dharma qui ne naissent pas *(anutpattikadharmakṣānti)*. Quelles sont ces quatre?

1. Ces Bodhisattva méprisent *(avamānayanti)* et réprouvent *(vimānayanti)* les Bodhisattva débutants *(ādikarmika)* qui, tout en s'étant engagés dans le Grand Véhicule *(mahāyānasaṃprasthita)*, n'en ont pas exercé les pratiques depuis longtemps *(aciracarita)*.

2. Ils refusent de les recevoir et de les instruire.

3. N'ayant pas grande foi en la doctrine profonde, ils n'ont pas grand respect *(bahumāna)* pour ses règles *(śikṣāpada)* très vastes.

4. Ils aident les êtres *(sattvān upakurvanti)* par des dons matériels *(āmiṣadāna)* et non pas par le don de la loi *(dharmadāna)*.

34 *Quatre* causes, selon Tk et H; *deux*, selon K et le tibétain.

35 Même remarque qu'à la note précédente.

36 *Quatre* causes, selon H; *deux* causes, selon Tk, K et le tibétain.

Telles sont, Maitreya, les quatre causes [37] pour lesquelles les Bodhisattva, tout en croyant à cette exposition de la loi profonde, se blessent eux-mêmes et n'obtiennent pas rapidement la certitude relative aux dharma qui ne naissent pas.

[*Promesse de Maitreya.*]

20. Ayant entendu ces paroles du Buddha, le bodhisattva Maitreya, heureux *(tuṣṭa)* et ravi *(udagra)*, dit au Bienheureux :

Bienheureux, toutes les bonnes paroles *(subhāṣita)* du Tathāgata sont merveilleuses *(āścarya)*. C'est bien !

Les paroles du Tathāgata sont extraordinaires *(adbhuta)*; les paroles du Tathāgata sont merveilleuses *(āścarya)*.

Désormais, j'éviterai absolument les fautes *(duṣkṛta)* que vous me signalez.

Cette grande loi découlant de la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)* accumulée par le Tathāgata durant d'immenses et d'innombrables centaines de milliers de *koṭinayuta* de kalpa, je la protégerai *(ārakṣiṣyāmi)* et je la garderai *(dhārayiṣyāmi)* pour qu'elle ne disparaisse pas *(yathā nāntardhīyeta)*.

Aux fils et filles de famille qui, à l'avenir, s'exerceront dans le Mahāyāna et seront de dignes réceptacles *(bhājana)* de la vraie loi, je remettrai en mains ce profond Sūtrānta. Je leur donnerai la force de la mémoire par laquelle, ayant cru au Sūtrānta que voici, ils le prendront, le retiendront, l'enseigneront, le répéteront, le pénétreront à fond, le propageront, l'écriront entièrement et le prêcheront largement aux autres *(teṣāṃ ca smṛtibalam upasaṃhariṣyāmi yenemam evaṃrūpaṃ sūtrāntam adhimucyodgrahīṣyanti dhārayiṣyanti deśayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti pravartayiṣyanty antaśo likhiṣyanti parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśayiṣyanti)*.

Bienheureux, moi-même, je les instruirai, et il faut savoir qu'en ce temps-là ceux qui croiront à ce Sūtrānta et le propageront seront soutenus par l'action surnaturelle du bodhisattva Maitreya *(Maitreyasya bodhisattvasyādhiṣṭhānenādhiṣṭhitāḥ)*.

Alors le Bienheureux donna son approbation *(sādhukāram adāt)* au bodhisattva Maitreya : Bien, bien *(sādhu sādhu)* : cette parole

[37] Même remarque qu'à la note précédente.

est bien dite *(subhāṣita)*, et le Tathāgata lui-même se complaît *(anumodate)* et approuve *(adhivāsayati)* tes bonnes paroles.

[*Promesse des Bodhisattva.*]

21. Alors tous les Bodhisattva, — ceux qui faisaient partie de l'assemblée et ceux qui provenaient des régions étrangères —, joignirent les mains *(añjaliṃ praṇamya)* et dirent tous d'une même voix *(ekasvaranirghoṣeṇa)* : Bienheureux, nous aussi, après le Parinirvāṇa du Buddha, nous viendrons des divers buddhakṣetra des sphères étrangères pour propager cette grande loi découlant de la suprême et parfaite illumination du buddha Tathāgata. Ainsi elle ne disparaîtra pas et se répandra largement.

Et les fils de famille y croiront.

Si les fils et les filles de famille écoutent ce Sūtra, y croient, le prennent, le retiennent, le répètent, le pénètrent à fond, l'appliquent sans erreur et le prêchent largement aux autres, nous les protégerons et nous leur donnerons la force de la mémoire de telle sorte qu'ils n'auront pas de difficulté.

[*Promesse des Lokapāla.*]

22. Alors les quatre Mahārājika deva, présents à l'assemblée, joignirent les mains et, d'une même voix, dirent au Bienheureux :

Bienheureux, dans tous les villages *(grāma)*, villes *(nagara)*, bourgs *(nigama)*, royaumes *(rāṣṭra)* et capitales *(rājadhānī)* [38] où cette exposition de la loi *(dharmaparyāya)* sera exercée *(carita)*, enseignée *(deśita)* et révélée *(saṃprakāśita)*, nous, les quatre Grands rois, nous nous y rendrons, avec nos armées *(bala)*, nos jouvenceaux *(taruṇa)* et notre entourage *(anucara)*, pour y entendre la loi.

Dans un rayon de cent lieues nous protégerons les prédicateurs de cette loi de sorte qu'aucun de ceux qui méditent ou cherchent à surprendre ces prédicateurs de la loi n'ait prise sur eux *(vayam api bhagavann ā yojanaśataparisāmantakād evaṃrūpāṇāṃ dharmabhāṇakānāṃ rakṣāṃ kariṣyāmo yathā na kaścit teṣāṃ dharmabhāṇakānām avatāraprekṣy avatāragaveṣy avatāraṃ lapsyate)* [39].

[38] Sur cette énumération, voir ci-dessus, I, § 8, note 43.

[39] Cliché très répandu, mais qui présente des variantes : comparer Saddharma-

[Dépôt à Ānanda et titre du Sūtra.]

23. Alors le Bienheureux dit au vénérable *(āyuṣmant)* Ānanda : Prends donc, Ānanda, cette exposition de la loi, retiens-la et prêche-la largement aux autres *(udgṛhṇīsva tvam Ānandemaṃ dharmaparyāyaṃ dhāraya parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśaya)* [40].

Ānanda répondit : J'ai pris, ô Bienheureux, cette exposition de la loi *(udgṛhīto me Bhagavann ayaṃ dharmaparyāya iti)*. Mais quel est donc le nom de cette exposition de la loi et comment dois-je l'intituler *(ko nāmāyaṃ Bhagavan dharmaparyāyaḥ, kathaṃ cainaṃ dhārayāmi)* [41] ?

Le Bienheureux répondit :

Ānanda, cette exposition de la loi a pour nom : « Enseignement de Vimalakīrti » *(Vimalakīrtinirdeśa)*, ou « Production de (sons) couplés et inversés » *(Yamakavyatyastābhinirhāra)*, ou encore « Chapitre de la libération inconcevable » *(Acintyavimokṣaparivarta)* : cite-la donc ainsi *(evaṃ cainaṃ dhāraya)* [42].

Elle a pour nom : « Enseignement de Vimalakīrti » *(Vimalakīrtinirdeśa)*, « Exposition de la Loi concernant la libération au prodige inconcevable » *(Acintyavikurvaṇavimokṣadharmaparyāya)*.

Ainsi parla le Bienheureux. Transportés de joie, le licchavi Vimalakīrti, Mañjuśrī prince héritier, le vénérable Ānanda, les Bodhisattva, les grands Auditeurs, l'assemblée tout entière et l'univers avec les dieux, les hommes, les Asura et les Gandharva louèrent

puṇḍ., p. 400,*9-11*; 474,*3-7*. — Sur le sens d'*avatāra*, voir ci-dessus, VI, § 8, note 28.

40 Cliché : cf. Samādhirāja, III, p. 647,*13-15*. — Ānanda est, avec Maitreya, le protecteur attitré des Mahāyānasūtra. Une tradition apocryphe veut qu'il ait participé à leur compilation (voir NĀGĀRJUNA, *Traité*, p. 939-942).

41 Autre cliché : cf. Vajracchedikā, p. 37,*21-22*; Bhaiṣajyaguru, p. 31,*11-12*; Tathāgatādhiṣṭhāna, p. 88,*12-13*; Samādhirāja, III, p. 647,*15-16*.

42 C'est seulement en fin d'ouvrage que les Mahāyānasūtra déclinent leurs titres. Je dis bien leurs titres car il est rare qu'ils n'en aient qu'un : ce qui ne facilite pas leur identification. En ce qui concerne le Vimalakīrti, les versions sont en désaccord.

Tk donne deux titres : 1. *Wei mo kie so chouo* 維摩詰所說 = Vimalakīrtinirdeśa; 2. *Pou k'o sseu yi fa men* 不可思議法門 = Acintyadharmaparyāya.

ce que le Bienheureux avait dit *(idam avocad Bhagavān. āttamanā licchavir Vimalakīrtir Mañjuśrīś ca kumārabhūtaḥ sa cāyuṣmān Ānandas te ca mahābodhisattvās te ca mahāśrāvakāḥ sā ca sarvāvatī parṣat sadevamānuṣāsuragandharvaś ca loko Bhagavato bhāṣitam abhyanandann iti)* [43].

K donne aussi deux titres : 1. *Wei mo kie so chouo* 維摩詰所說 = Vimalakīrtinirdeśa; 2. *Pou k'o sseu yi kiai t'o fa men* 不可思議解脫法門 = Acintyavimokṣadharmaparyāya. [Ce dernier titre diffère notablement du titre donné par K au ch. XII, § 1, note 1 : Acintyavikurvaṇa[niyata]bhūtanayasūtra].

H donne aussi deux titres : 1. *Chouo wou keou tch'eng* 說無垢稱 = Vimalakīrtinirdeśa; 2. En sous-titre, *Pou k'o sseu yi tseu tsai chen pien kiai t'o fa men* 不可思議自在神變解脫法門 = Acintyavikurvaṇavimokṣadharmaparyāya. [Ce libellé reproduit exactement le titre déjà donné par H au ch. XII, § 1, note 1; XII, § 6, note 9].

Le tibétain donne trois titres : 1. *Dri ma med par grags pas bstan pa* = Vimalakīrtinirdeśa; 2. *Phrugs su sbyar ba snrel źi[ṅ] mṅon par bsgrub pa* = Yamakavyatyastābhinirhāra [ceci reproduit le titre déjà donné au ch. XII, § 17, en opposition à celui fourni par H]; 3. *Bsam gyis mi khyab paḥi rnam par thar paḥi leḥu* = Acintyavimokṣaparivarta. [Ce libellé se rapproche étroitement de celui déjà donné au ch. XII, § 6 : *Rnam par thar pa bsam gyis mi khyab pa bstan paḥi chos kyi rnam graṅs* : Acintyavimokṣanirdeśo dharmaparyāyaḥ].

Rappelons enfin un autre titre fourni par le tibétain au ch. XII, § 1 : *Rnam par sprul ba bsam gyis mi khyab paḥi tshul la ḥjug pa rab tu bstan pa* = Acintyavikurvaṇanayapraveśanirdeśa. [Ce libellé présente quelque analogie avec le titre donné par H].

43 Cette conclusion est de règle à la fin des Mahāyānasūtra : cf. Vajracchedikā, p. 62,*5-8*; Sukhāvatīvyūha, p. 156,*5-7*; Samādhirāja, III, p. 647,*19*-648,*2*; Bhaiṣajyaguru, p. 32,*2-6*, etc.

APPENDICE I

NOTE I : LES BUDDHAKṢETRA
(Cf. Ch. I, § 11).

I. *Le système cosmique.* — Les anciennes écritures limitent généralement leur intérêt au monde de la transmigration, au triple monde *(traidhātuka)* et à son réceptacle *(bhājanaloka)* constitué par l'univers à quatre continents *(caturdvīpako lokadhātuḥ)* encerclé d'une montagne de fer, le Cakravāḍa. On trouvera une description détaillée de cet univers dans l'excellent ouvrage de W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn, 1920, p. 178-207.

Toutefois, en marge de cet univers restreint, les bouddhistes ont édifié un grandiose système cosmique qui apparaît déjà dans les textes du Petit Véhicule, mais gagna en importance dans les textes du Grand Véhicule : Dīrgha, T 1, k. 18, p. 114*b-c*; T 23, k. 1, p. 277*a*; T 24, k. 1, p. 310*b*; T 25, k. 1, p. 365*c*; Madhyama, T 26, k. 59, p. 799*c*; Saṃyukta, T 99, nº 424-426, k. 16, p. 111*c*-112*a*; Aṅguttara, I, p. 227; Cullaniddesa, p. 135; Lalitavistara, p. 150; Kośa, III, p. 170; Mahāvyutpatti, nº 3042-3044; Upadeśa, T 1509, k. 7, p. 113*c*-114*a* (Nāgārjuna, *Traité*, p. 447-449); Pañjikā, p. 52.

Ce système distingue trois sortes d'univers complexes :

1. Le petit chiliocosme ou *sāhasracūḍiko lokadhātuḥ*, comprenant mille univers à quatre continents.

2. Le moyen chiliocosme ou *dvisāhasro madhyamo lokadhātuḥ*, comprenant mille univers du type précédent.

3. Le grand chiliocosme ou *trisāhasramahāsāhasro lokadhātuḥ*, comprenant mille univers du type précédent, soit un milliard d'univers à quatre continents.

Les grands chiliocosmes « aussi nombreux que les grains de sable du Gange » *(gaṅgānadīvālukopama)* sont répartis dans les dix régions *(daśadiś)*, c'est-à-dire aux dix points de l'espace : est, sud, ouest, nord, nord-est, sud-est, sud-ouest, nord-ouest, nadir et zénith.

II. *Le buddhakṣetra.* — Certains grands chiliocosmes sont privés de Buddha ou, selon l'expression du Mahāvastu, I, p. 122,*3*, désertés par

les meilleurs des hommes *(śūnyakāni puruṣapravarchi)*. En général cependant les grands chiliocosmes ou des multiples de grands chiliocosmes constituent autant de champs de buddha *(buddhakṣetra)* où « un Tathāgata, saint, pleinement et parfaitement illuminé, se trouve, vit, existe et enseigne la loi, pour l'utilité et le bonheur de beaucoup d'êtres, par compassion pour le monde, pour l'avantage, l'utilité et le bonheur du grand corps des êtres, hommes et dieux » *(tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddhas tiṣṭhati dhriyate yāpayati dharmaṃ ca deśayati bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāyai mahato janakāyasyārthāya hitāya sukhāya devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca)*.

Notre univers Sahā, situé dans la région du sud, est ou fut le buddhakṣetra du buddha Śākyamuni. Mais les buddhakṣetra sont souvent des multiples de grands chiliocosmes :

Mahāvastu, I, p. 121,*11* : Le *buddhakṣetra* équivaut à 61 grands chiliocosmes, et l'*upakṣetra* vaut quatre fois autant.

Upadeśa, T 1509, k. 92, p. 708 *b* 23 : Un million (corriger : un milliard) de lunes et de soleils, un million de Sumeru et un million de sphères célestes, Cāturmahārājika, etc., forment un *triśāhasramahāsāhasralokadhātu* (= grand chiliocosme) et ces derniers, en nombre incalculable et infini, forment un unique buddhakṣetra.

Ibid., k. 50, p. 418 *c* : Le *triśāhasramahāsāhasralokadhātu* constitue un *lokadhātu*. Ces *lokadhātu* existant dans les dix régions en nombre égal aux sables du Gange forment un *buddhalokadhātu*. Ces *buddhalokadhātu* existant dans les dix régions en nombre égal aux sables du Gange forment une mer *(samudra)* de *buddhalokadhātu*. Ces *mers* existant dans les dix régions en nombre égal aux sables du Gange forment une semence *(bīja)* de *buddhalokadhātusamudra*. Ces *semences* existant dans les dix régions en nombre égal aux sables du Gange forment un *buddhakṣetra*.

Le buddhakṣetra est le fruit de la grande compassion *(mahākaruṇā)* du Buddha qui, dans un champ donné, s'attache à faire œuvre de buddha *(buddhakārya)*, c'est-à-dire à faire « mûrir » *(paripācana)* les êtres en développant en eux les trois « racines de bien » *(kuśalamūla)*, absence de convoitise *(alobha)*, de haine *(adveṣa)* et d'erreur *(amoha)* s'opposant directement aux trois passions de base : amour *(rāga)*, haine *(dveṣa)* et sottise *(moha)*.

Upadeśa, T 1509, k. 92, p. 708 *b* 25 : Dans les trisāhasramahāsāhasralokadhātu immenses et infinis constituant un buddhakṣetra,

le Buddha fait œuvre de buddha. Trois fois par jour et trois fois par nuit *(trī rātres trir divasya)*, il considère les êtres de son œil de buddha *(buddhacakṣuṣā sattvān vyavalokayati)*, en se demandant : Chez qui pourrais-je planter les racines de bien qui n'ont pas encore été plantées *(kasyānavaropitāni kuśalamūlāny avaropayāmi)* ? Chez qui pourrais-je développer les racines de bien qui ont déjà été plantées *(kasyāvaropitāni vivardhayāmi)* ? Qui puis-je introduire dans le fruit de la délivrance *(kaṃ mokṣaphale pratiṣṭhāpayāmi)* ? Les ayant examinés de la sorte, il utilise sa force miraculeuse *(ṛddhibala)* et, selon ce qu'il a vu, il fait mûrir les êtres *(sattvān paripācayati)*.

Pour ce faire, le Buddha utilise les moyens les plus divers, allant de la prédication jusqu'au silence absolu. Le Vimalakīrti énumère (X, § 8-9) les artifices divers auxquels le Buddha a recours.

III. *Diversité des buddhakṣetra.* — Il y a autant de buddhakṣetra qu'il y a de Buddha, c'est-à-dire une infinité. Mais on peut les ranger en trois catégories (cf. Upadeśa, T 1509, k. 32, p. 302 *b* 15; k. 93, p. 711 *c* 18; Yogācārabhūmi, T 1579, k. 79, p. 736 *c* 21) : les purs *(viśuddha)*, les impurs *(aviśuddha)* et les mixtes *(miśraka)*.

1. Est impur, le buddhakṣetra où le séjour est fictivement désagréable.

Saṃdhinirmocana, T 676, k. 5, p. 711 *b* : Il y a dans les buddhakṣetra impurs huit choses fréquentes *(sulabha)* et deux choses rares *(durlabha)*. Les huit choses fréquentes sont : 1. les hérétiques *(tīrthika)*, 2. les êtres souffrants *(duḥkhitasattva)*, 3. les différences de lignage, etc., 4. les gens de mauvaise conduite *(duścaritacārin)*, 5. les êtres sans moralité *(vipannaśīla)*, 6. les destinées mauvaises *(durgati)*, 7. les Véhicules inférieurs *(hīnayāna)*, 8. les Bodhisattva de dispositions et de pratiques inférieures *(hīnāśayaprayoga)*. — Sont rares, au contraire : 1. les Bodhisattva de dispositions et de pratiques excellentes *(āśayaprayogavaropeta)*, 2. l'apparition des Buddha *(tathāgataprādurbhāva)*.

L'univers Sahā, dont nous sommes tributaires, est un bon spécimen d'univers impur. C'est là que le buddha Śākyamuni a atteint la suprême et parfaite illumination (Pañcaviṃśati, p. 13,*4*; Sad. puṇḍarīka, p. 185,*3*). Toutes les sources le présentent comme un univers dangereux et misérable.

Dans la Pañcaviṃśati, p. 13,*20*, Ratnākara dépêche Samantaraśmi

en univers Sahā, mais lui recommande de « faire bien attention, en circulant dans cet univers ».

Sad. puṇḍarīka, p. 425,*9* : Cet univers est couvert de hauteurs et de lieux bas, fait d'argile, hérissé de Kālaparvata et rempli d'ordures *(sā lokadhātur utkūlanikūlā mṛnmayī kālaparvatākīrṇā gūthoḍillaparipūrṇā)*.

Upadeśa, T 1509, k. 10, p. 130 *a* : Dans l'univers Sahā, les causes de bonheur sont rares : on y trouve les trois destinées mauvaises *(durgati)*, la vieillesse *(jarā)*, la maladie *(vyādhi)* et la mort *(maraṇa)*, et l'exploitation du sol y est pénible. Ses habitants sont pleins de dégoût *(nirveda)* pour cet univers. Au spectacle de la vieillesse, de la maladie et de la mort, leur pensée est remplie de dégoût. En voyant les pauvres, il savent que leur dénuement est le résultat de leurs existences antérieures *(pūrvajanman)*, et leur pensée est pleine de dégoût. C'est de là que proviennent leur sagesse *(prajñā)* et leurs facultés vives *(tīkṣṇendriya)* ... Dans l'univers Sahā, les Bodhisattva multiplient les artifices salvifiques *(upāya)* ; c'est pourquoi ils sont difficiles à approcher.

Dans le Vimalakīrtinirdeśa, Śāriputra constate avec horreur les impuretés du Sahāloka (I, § 15), et Vimalakīrti lui-même admire le courage des Bodhisattva qui consentent à s'établir en ce misérable buddhakṣetra (IX, § 16).

2. Est pur, le buddhakṣetra de séjour plaisant et agréable. Certaines recensions du Saṃdhinirmocana (version tibétaine OKC n° 774; trad. de Hiuan-tsang T 676, k. 1, p. 688 *b-c*), le Saṃgraha, p. 317-322, et le Buddhabhūmisūtraśāstra, T 1530, k. 1, p. 292 *b*, détaillent les dix-huit perfections *(sampad)* des buddhakṣetra purs : 1. couleur *(varṇa)*, 2. figure *(saṃsthāna)*, 3. dimensions *(pramāṇa)*, 4. domaine *(deśa)*, 5. cause *(hetu)*, 6. fruit *(phala)*, 7. souverain *(adhipati)*, 8. assistance *(pakṣa)*, 9. entourage *(parivāra)*, 10. support *(adhiṣṭhāna)*, 11. activité *(karman)*, 12. bienfaisance *(upakāra)*, 13. absence de crainte *(nirbhaya)*, 14. beauté *(āspada)*, 15. chemins *(mārga)*, 16. véhicules *(yāna)*, 17. portes *(mukha)* et 18. base *(ādhāra)*.

Il y a dans le Sad. puṇḍarīka tout un stock de formules pour décrire l'univers pur : P. 8,*7* : Beau, très beau, présidé et commandé par un Tathāgata *(darśanīyaḥ paramadarśanīyas tathāgatapūrvaṃgamas tathāgatapariṇāyakaḥ)*. — P. 202,*2*; 405,*2* : Égal, uni comme la paume de la main, fait des sept joyaux *(samaḥ pāṇitalajātaḥ saptaratnamayaḥ)*. — P. 65,*9*; 144,*9*; 148,*11*; 151,*8* : Il est uni, plaisant, gracieux, très beau à voir, tout pur, florissant, riche, salubre et fertile. Il repose sur un fond de béryl ou autres matières précieuses. Il est débarrassé de pierres, de graviers, d'aspérités, de torrents, de précipices, d'ordures et de taches. Il est orné d'arbres précieux, couvert d'enceintes tracées en forme de damiers, avec des cordes d'or jonchées de fleurs.

La Terre fortunée, paradis de l'ouest du buddha Amitābha, est le meilleur spécimen de terre pure. Le Sukhāvatīvyūha, p. 58-98, décrit ses immenses qualités, sa lumière, ses assemblées, ses arbres, ses lotus, ses rivières, sa nourriture, ses musiques, ses palais, ses vents, etc.

Cette Terre fortunée est infiniment supérieure aux sphères célestes de notre univers et même au ciel des Tuṣita, paradis de Maitreya (cf. P. Demiéville, *La Yogācārabhūmi de Saṃgharakṣa*, BEFEO, XLIV, 1954, p. 389, n. 4).

IV. *Identité des buddhakṣetra.* — Purs ou impurs, les buddhakṣetra sont tous « terres de Buddha » et, comme tels, parfaitement purs. La distinction entre champs purs et champs impurs est purement subjective.

1. Les Buddha transforment à volonté une terre impure et terre pure et vice versa. Ainsi, dans la Prajñāpāramitā (Pañcaviṃśati, p. 5-17; Śatasāh., p. 7-55), Śākyamuni voulant prêcher la Prajñā en Sahāloka, entre dans le *samādhirājasamādhi* et lance des rayons qui vont illuminer les univers des dix régions et convertir les êtres. Il rit « par tous les pores de sa peau », et de nouveaux rayons parviennent jusqu'aux confins des univers. Il montre son éclat ordinaire, large d'une brasse, et tous les êtres en sont réjouis. Il recouvre de sa langue le grand chiliocosme et opère ainsi de nouvelles conversions. Il entre en *siṃhavikrīḍitasamādhi*, et le grand chiliocosme est agité de six tremblements de terre. Le Buddha fait alors apparaître sa lumière, sa splendeur, ses couleurs et ses formes éminentes; puis, pour ceux qui doutent encore, il montre son corps ordinaire, orné des marques physiques primaires et secondaires. Il va sans dire qu'un monde où se déroulent de tels prodiges n'a plus rien d'une terre impure.

Les mêmes fantasmagories se déroulent dans le Sad. puṇḍarīka : P. 244-245 : Quand les Tathāgata et les Bodhisattva des dix régions se rendent en Sahāloka pour vénérer le stūpa de Prabhūtaratna,

le Sahāloka, prétendument impur, se transforme en terre pure. Il apparaît sur un fond de béryl, recouvert d'arbres en diamant, de treillages d'or et de joyaux précieux, parfumé de l'odeur de l'encens, jonché de fleurs, orné de guirlandes, couvert d'enceintes en forme de damier, sans villages ni villes, sans montagnes ni aspérités, sans océans ni rivières. Les enfers et le monde de la mort sont éliminés. — P. 297 : A l'intervention de Śākyamuni, l'univers Sahā se fend de tous côtés et, du milieu de ces fentes, surgissent des centaines de milliers de myriades de Bodhisattva.

2. Il est toujours loisible aux Bodhisattva de créer un oasis de terre pure en terre impure. Ainsi, au milieu de l'univers Sahā, la maison de Vimalakīrti jouit de toutes les prérogatives d'un pur buddhakṣetra (cf. ch. VI, § 13).

3. Enfin et surtout, un même buddhakṣetra apparaît simultanément pur ou impur selon la bonté ou la malice de ceux qui le contemplent. Ainsi, au ch. I, § 15-18, le Sahāloka qui apparaît à Śāriputra « plein de hauts et de bas, avec des épines, des précipices, des pics, des crevasses, et tout rempli d'ordures », semble à Brahmā Śikhin « égaler en splendeur le paradis des dieux Paranirmitavaśavartin ». Il suffit que Śākyamuni le frappe de son orteil pour que le Sahāloka apparaisse en tout semblable à l'univers nommé « Splendeur précieuse de qualités infinies ». Et Śākyamuni d'expliquer que « l'univers Sahā est toujours aussi pur ».

V. *Vacuité des buddhakṣetra.* — A plusieurs reprises, le Vimalakīrtinirdeśa (voir p. 225, 240, 295, 326, 343) proclame l'absolue vacuité des buddhakṣetra. Ils sont dépourvus de nature propre *(svabhāvaśūnya)*, calmes *(śānta)*, irréels *(asiddha)*, immuables *(avikāra)* et semblables à l'espace *(ākāśasama)*. C'est uniquement pour faire mûrir les êtres que les Buddha manifestent des buddhakṣetra de toutes espèces, mais les buddhakṣetra sont tous foncièrement purs et indifférenciés. Les Bodhisattva qui les parcourent les tiennent pour de l'espace vide. Selon la formule du Ratnakūṭa (T 310, k. 86, p. 493 *b-c*), « tous les Buddha ne sont qu'un seul Buddha, et tous les buddhakṣetra ne sont qu'un seul buddhakṣetra ».

La théorie relative aux champs de Buddha est conçue dans le cadre de la vacuité universelle et de l'absolue non-dualité. Les Tathāgata qui les régissent ne sont rien que ce soit, et il faut les voir « comme s'il n'y avait rien à voir » (XI, § 1) ; les êtres vivants qui « mûrissent » dans ces buddhakṣetra sont pareillement inexistants (VI, § 1) ; enfin, les matériaux qui pourraient servir à les construire font complètement défaut parce que tous les dharma sont pareils à l'espace *(ākāśasama)* et que l'on n'édifie rien avec de l'espace vide (I, § 12).

Le buddhakṣetra n'est donc qu'une simple construction mentale élevée dans la pensée des êtres à convertir.

L'Upadeśa, T 1509, k. 92, p. 708 *c*, met bien en lumière les rapports étroits qui unissent le buddhakṣetra à la pensée, le monde extérieur à l'esprit : « La pensée suit l'objet extérieur. En face d'une chose conforme à son attente, elle ne produit pas de haine *(dveṣa)* ; en face de choses impures *(aśuddha)*, transitoires *(anitya)*, etc., elle ne produit pas de convoitise *(lobha)* ; en face de choses inexistantes *(anupalabdha)* et vides *(śūnya)*, elle ne produit pas d'erreur *(moha)*. Aussi les Bodhisattva ornent-ils les buddhakṣetra pour que les êtres se convertissent aisément. Dans les buddhakṣetra ce n'est pas difficile, car les êtres, privés de l'idée du moi, n'éprouvent aucune passion *(kleśa)*, telles que l'avarice *(mātsarya)*, la convoitise *(rāga)*, la méchanceté *(vyāpāda)*, etc. Il y a des buddhakṣetra où tous les arbres ne cessent d'émettre les sons de la vraie Loi *(dharmaśabda)* : « Non-naissance *(ajāta)*, non-destruction *(anirodha)*, non-production *(anutpāda)*, non-activité *(anabhisaṃskāra)*, etc. ». Les êtres entendent seulement ces sons merveilleux, et n'en entendent pas d'autres. Étant de facultés vives *(tīkṣṇendriya)*, ils saisissent les vrais caractères des dharma. Ces splendeurs *(vyūha)* des champs de Buddha sont appelées les purs buddhakṣetra, ainsi qu'il est dit dans les Sūtra d'Amitābha (cf. Sukhāvatīvyūha, p. 82,*3*) ... D'autre part, entre dharma internes et externes, s'exerce une causalité, soit pour le bien soit pour le mal. Si les mauvais actes vocaux *(akuśalavākkarman)* abondent, la terre produit des buissons épineux ; si l'hypocrisie *(śāṭhya)* et la tromperie *(māyā)* abondent, elle produit des hauts *(utkūla)*, des bas *(nikūla)* et des inégalités ; si l'avarice *(mātsarya)* et la convoitise *(lobha)* abondent, les eaux s'évaporent et stagnent, et la terre produit du sable et du gravier. En revanche, si l'on ne commet pas les péchés susdits, la terre est unie *(sama)* et produit quantité de joyaux précieux. Quand le buddha Maitreya apparaîtra, les hommes observeront les dix bons chemins de l'acte *(kuśalakarmapatha)*, et la terre produira de nombreux joyaux.

VI. *La purification des champs de Buddha.* — Le Bodhisattva qui exerce les trois *vimokṣamukha* de la vacuité *(śūnyatā)*, du sans-marque *(ānimitta)* et de la non-prise en considération *(apraṇihita)* ne perçoit aucun champ de Buddha. Mais, comme sa sagesse est complétée par la grande compassion *(mahākaruṇā)* et l'habileté en moyens salvifiques *(upāyakauśalya)*, « il orne son corps des marques primaires et secondaires, il orne son champ de buddha et fait mûrir les êtres » (ch. IV, § 17). Ce n'est donc pas sans raison que dans le présent passage (I, § 11), Ratnākara et ses compagnons interrogent le Buddha sur la purification *(pariśodhana)* des buddhakṣetra. La question a déjà été posée et résolue dans la Prajñāpāramitā :

Pañcaviṃśati, T 221, k. 19, p. 136 *a* 12; T 223 k. 26, p. 408 *b* 21; T 220, k. 476, p. 411 *c* 14); Aṣṭadaśa, T 220, k. 535, p. 749 *c* 20 : Subhūti demande au Buddha : Comment les Bodhisattva purifient-ils le buddhakṣetra? — Le Buddha répond : Les Bodhisattva qui, dès la première production de la pensée de la bodhi *(bodhicittotpāda)*, éliminent leurs propres actes grossiers *(duṣṭhulakarman)* du corps *(kāya)*, de la voix *(vāc)* et de la pensée *(citta)* purifient par le fait même ceux des autres hommes. Ces actes grossiers, ce sont les dix mauvais chemins de l'acte *(akuśalakarmapatha)*, depuis le meurtre *(prāṇātipāta)* jusqu'à la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)*.

Ainsi donc purifier les champs de Buddha n'est autre chose que purifier sa propre pensée et, par contre-coup, celle des autres. Pour arriver à ce résultat, le Bodhisattva doit, non seulement réunir toutes les qualités *(guṇa)* de Bodhisattva, mais encore formuler les grands vœux *(mahāpraṇidhāna)*. Aussi dit-on qu'il s'empare par ses souhaits d'un immense buddhakṣetra *(apramāṇabuddhakṣetrapraṇidhānaparigṛhīta)*.

L'importance du souhait est soulignée par l'Upadeśa, T 1509, k. 7, p. 108 *b* : L'ornementation des buddhakṣetra est chose grave. A lui seul, l'exercice des qualités *(guṇa)* de Bodhisattva ne pourrait la réaliser; il faut encore la force des souhaits *(praṇidhānabala)*. Ainsi un bœuf a bien la force de tirer un char, mais pour arriver à destination, il lui faut encore un conducteur. Il en va de même pour les souhaits relatifs aux univers purs : le mérite *(puṇya)* est comparable au bœuf, et le souhait *(praṇidhāna)* au conducteur.

La purification du champ de buddha est une œuvre de longue haleine, qui se poursuit tout au long de la carrière du Bodhisattva et comprend au moins trois stades :

1. Dès la première terre, la *Pramuditā*, le Bodhisattva formule dix grands souhaits dont le septième concerne précisément le *buddhakṣetrapariśodhana* : cf. Daśabhūmika, p. 15,*18-23*; Bodh. bhūmi, p. 275,*22*; 328,*19*. — Voir par exemple les vœux formulés au moment de son *cittotpāda* par Dharmākara, le futur Amitābha, dans le Sukhāvatīvyūha, p. 24-44.

2. Dans la troisième terre, la *Prabhākarī*, le Bodhisattva applique toutes ses racines de bien à la purification du buddhakṣetra *(sarvakuśalamūlānāṃ buddhakṣetrapariśodhanāya pariṇāmanā)* : cf. Pañcaviṃśati, p. 219,*16*; Śatasāh., p. 1462,*4*; Āloka, p. 100,*10*.

Selon la Yogācārabhūmi, T 1579, k. 79, p. 736 *c* 24, c'est à partir de cette troisième terre que le Bodhisattva, par la force de son souhait, reprend naissance dans les purs buddhakṣetra.

Le Vimalakīrti expose, au ch. IX, § 18, les conditions à remplir pour accéder aux terres pures.

3. Enfin, dans la huitième terre, l'*Acalā*, le Bodhisattva, selon l'expression du Madhyāntavibhāga, p. 105,*21*, jouit de la pleine souveraineté sur la pureté du champ *(kṣetraviśuddhivaśitā)*.

Dans cette terre en effet, le savoir, libéré de toutes les entraves, ne saisit plus aucune caractéristique et fonctionne spontanément sans effort : c'est l'*anābhoganirnimittavihāra* (Bodh. bhūmi, p. 350,*12*; Siddhi, p. 617). — Dans la huitième terre, le Bodhisattva est *anutpattikadharmakṣāntiprāpta*, en possession de la certitude concernant les dharma exempts de naissance (Daśabhūmika, p. 64,*5*; Bodh. bhūmi, p. 350,*27*); il reçoit la prédiction *(vyākaraṇa)* définitive concernant son triomphe final (Lalitavistara, p. 35,*21*; Sūtrālaṃkāra, p. 20,*15*; 141,*27*; 166,*12*), et il est assuré *(niyata, niyatipatita)* d'arriver à la suprême et parfaite illumination (Bodh. bhūmi, p. 367,*12*); il devient un Bodhisattva *avaivartika*, sans recul (Bodh. bhūmi, p. 235,*18*), assuré de ne jamais retourner en arrière *(avinivartanīyatā, avinivartanīyadharmatā* : Śikṣāsam., p. 313,*20*). Enfin et surtout, il abandonne son corps de chair *(māṃsakāya)*, né des liens et des actes *(bandhanakarmaja)* et soumis à la naissance et à la mort *(cyutyupapatti)*, et prend un corps né de l'absolu *(dharmadhātujakāya)*, échappant aux existences du triple monde (Upadeśa, T 1509, k. 12, p. 146 *a* 28; k. 28, p. 264 *b* 4-7; k. 30, p.

283 *a* 29 - *b* 3; 284 *a* 27; k. 34, p. 309 *b* 8; k. 38, p. 340 *a* 2; k. 74, p. 580 *a* 14-16).

La Pañcaviṃśati, p. 217,*3* et 223,*21*, et la Śatasāh., p. 1458,*1* et 1469,*21*, rangent parmi les caractéristiques de la huitième terre la vision des champs de buddha et l'ornementation du champ conformément à cette vision *(buddhakṣetradarśanaṃ teṣāṃ ca buddhakṣetrāṇāṃ yathādṛṣṭiṃ svakṣetraniṣpādanatā)*. Les mêmes sources expliquent : *yad svakṣetra eva sthitvāparimāṇāni buddhakṣetrāṇi paśyati na cāsya buddhakṣetrasaṃjñā bhavati. īśvaracakravartibhūmau sthitas trisāhasramahāsāhasralokadhātūn saṃkrāmati svakṣetraṃ ca niṣpādayati* : « Le Bodhisattva, se tenant dans son propre champ, voit d'innombrables champs de buddha, mais n'a plus la notion de buddhakṣetra. Tenant le rang de roi universel souverain, il parcourt les grands chiliocosmes et aménage en conséquence son propre champ ».

L'Upadeśa, T 1509, k. 50, p. 418 *a* 26, commente ce passage : Il y a des Bodhisattva qui, par la force de leur pouvoir miraculeux *(ṛddhyabhijñā)*, parcourent en volant les dix régions, contemplent les univers purs et en saisissent les caractères *(nimittāny udgṛhṇanti)* pour en orner leur propre champ. Il y a des Bodhisattva qu'un Buddha conduit à travers les dix régions pour leur montrer les univers purs; ils saisissent les caractères de ces mondes purs, et font le vœu suivant : Comme le buddha Lokeśvararāja (du Sukhāvatīvyūha, p. 14,*18*), j'irai dans les dix régions, inaugurant la loi et réunissant des bhikṣu, et je prêcherai aux univers purs. Enfin il y a des Bodhisattva qui, tout en restant dans leur champ originel, utilisent l'œil de Buddha pour voir les univers purs de dix régions; d'abord ils en saisissent les caractères purs, mais obtenant ensuite le détachement de pensée *(asaṅgacittatā)*, ils retournent à l'indifférence.

Sur les terres de Buddha, voir encore Hōbōgirin, s.v. *Butsudo*, p. 198-203.

NOTE II : CITTOTPĀDA, ADHYĀŚAYA ET ĀŚAYA
(Cf. Ch. I, § 13).

La carrière du Bodhisattva débute par le *bodhicittotpāda* « la production de la pensée de la *bodhi* ou de l'illumination » et se termine par l'*anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhāv abhisaṃbodhiḥ* « l'arrivée à la suprême et parfaite illumination », c'est-à-dire à l'omniscience *(sarvajñatā)* qui appartient en propre aux Buddha.

I. Lors du *cittotpāda*, le Bodhisattva formule le vœu d'arriver un jour à la suprême et parfaite illumination pour se consacrer au bien et au bonheur de tous les êtres.

Bodhisattvaprātimokṣasūtra, IHQ, VII, 1931, p. 274; Bodh. bhūmi, p. 12 : *bodhisattvasya prathamaś cittotpādaḥ sarvabodhisattvasamyakpraṇidhānānām ādyaṃ tadanyasamyakpraṇidhānasaṃgrahakam... sa khalu bodhisattvo bodhāya cittaṃ praṇidadhad evaṃ cittam abhisaṃskaroti vācaṃ ca bhāṣate : aho batāham anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyeyaṃ sarvasattvānāṃ cārthakaraḥ syām, atyantaniṣṭhe nirvāṇe pratiṣṭhāpayeyaṃ tathāgatajñāne ca. sa evam ātmanaś ca bodhiṃ sattvārthaṃ ca prārthayamānaś cittam utpādayati... tasmāt sa cittotpādo bodhyālambanaḥ sattvālambanaś ca.*

Au cours de la carrière du Bodhisattva, le *cittotpāda* est en progression constante, en tant qu'il s'associe à quantité de bons dharma, notamment la haute résolution *(adhyāśaya)* et les bonnes dispositions *(āśaya, kalyāṇāśaya)*.

Akṣayamatisūtra, cité dans Sūtrālaṃkāra, p. 16,*17* : Chez le Bodhisattva, le premier *cittotpāda* est pareil à la terre *(pṛthivī)* parce qu'il est le sol *(pratiṣṭhā)* où doivent pousser tous les attributs de Buddha et les équipements *(saṃbhāra)* qui s'y réfèrent. — Associé aux bonnes dispositions *(āśaya)*, le *cittotpāda* est pareil à l'or pur *(kalyāṇasuvarṇa)* parce qu'il empêche la modification de la haute résolution *(adhyāśaya)* concernant le bien et le bonheur des êtres. — Associé à l'effort *(prayoga)*, le *cittotpāda* est pareil à la nouvelle lune de la quinzaine blanche *(śuklapakṣanavacandra)* parce qu'il aboutit à l'accroissement des bons dharma *(kuśaladharma)*. — Associé à la haute résolution *(adhyāśaya)*, le *cittotpāda* est pareil au feu *(vahni)* parce qu'il accède à une supériorité toujours plus haute *(uttarottaraviśeṣa)*, comme le feu grâce aux qualités d'un combustible spécial.

Il y a lieu de distinguer avec le Sūtrālaṃkāra, p. 14,*7*, quatre grandes catégories de *cittotpāda* correspondant aux quatre stages de la carrière du Bodhisattva :

1. Le *cittotpāda* associé à la foi *(ādhimokṣika)* dans la terre préparatoire, appelée Terre de la pratique de la haute conviction *(adhimukticaryābhūmi)*.

2. Le *cittotpāda* associé à la haute résolution pure *(śuddhādhyāśayika)*, dans les sept premières terres.

3. Le *cittotpāda* de rétribution *(vaipākika)*, dans les terres huit et neuf.

4. Le *cittotpāda* exempt d'obstacle *(anāvaraṇika)*, dans la dixième terre.

II. *Adhyāśaya*, haute résolution, est pratiquement synonyme de *cittotpāda* : ce sont des notions inséparables. Dans les versions du Vimalakīrti, *adhyāśaya* est rendu par *lhag paḥi bsam pa; chen sin* 深心 « pensée profonde » (K) ; *chang yi lo* 上意樂 ou *tseng chang yi lo* 增上意樂 « haut sentiment » (H).

Les Prajñā (Pañcaviṃśati, p. 214,*13*; 217,*20*; Śatasāh., p. 1454, *12*; 1458,*22*) placent l'*adhyāśaya* en tête des dix préparatifs *(parikarman)* de la première terre, terre qui sera appelée plus tard *Pramuditā* ou *Śuddhādhyāśayabhūmi* (cf. Bodh. bhūmi, p. 367,*8*), et le définissent : *sarvākārajñatāpratisaṃyuktair manasikāraiḥ sarvakuśalamūlasamudānayatā* « l'acquisition de toutes les racines de bien par des réflexions concernant le savoir de tous les aspects ». En d'autres termes, l'acquisition des racines de bien qui aboutiront à l'omniscience propre aux Buddha.

La Bodh. bhūmi, p. 313,*4* offre une définition à peu près semblable : *tatra śraddhāpūrvo dharmavicayapūrvakaś ca buddhadharmeṣu yo 'dhimokṣaḥ pratyavagamo niścayo bodhisattvasya so 'dhyāśaya ity ucyate* : « La haute résolution est une adhésion, une compréhension, une détermination précédée par la foi, précédée par l'analyse de la Loi et portant sur les attributs de Buddha ».

Ces définitions ne portant que sur les attributs de Buddha ont le défaut de ne pas mettre suffisamment en lumière le caractère altruiste de l'*adhyāśaya*. Il ne faut pas perdre de vue que la grande pitié et la grande compassion comptent précisément parmi ces attributs.

Aussi le Madhyāntavibhāga, p. 85,*1*, parle-t-il avec raison du

sarvasattvahitasukhādhyāśaya, c'est-à-dire de la haute résolution de faire le bien et le bonheur de tous les êtres.

Selon la Bodh. bhūmi, p. 18,*17*, la haute résolution « de faire le bien *(hita)* » est le désir de mettre les êtres en bonne place *(kuśale sthāne pratiṣṭhāpanakāmatā)* ou de les établir dans le Nirvāṇa; la haute résolution « de faire le bonheur *(sukha)* » est le désir de fournir des ressources aux malheureux *(vastūpasaṃharaṇakāmatā)*.

Tout comme le *cittotpāda*, l'*adhyāśaya* se multiplie et se diversifie au cours de la carrière du Bodhisattva. L'Avataṃsaka, T 278, k. 24, p. 551 *a* 26, en distingue dix sortes, et la Bodh. bhūmi, p. 313,*7*, quinze. Ce sont des distinctions scolastiques sans grande valeur.

Selon le Sūtrālaṃkāra, p. 176,*21*, l'*adhyāśaya* est impur *(aśuddha)* chez les Bodhisattva qui ne sont pas encore entrés dans les terres, pur *(viśuddha)* chez ceux qui y sont entrés, très pur *(suviśuddha)* chez ceux qui ont atteint la terre sans recul *(avinivartanīyabhūmi)*, c'est-à-dire la huitième terre.

III. *Āśaya* ou *kalyāṇāśaya*, bonne disposition, désigne tout un ensemble de bons propos s'associant au *cittotpāda* pour le faire progresser. Dans les versions du Vimalakīrti, *āśaya* est rendu par *bsam pa*; *tche sin* 直心 « pensée droite » (K) ; *chouen yi lo* 純意樂 « sentiment pur » (H).

La Bodh. bhūmi compte sept *kalyāṇāśaya* (p. 312,*5*) et dix *āśayaśuddhi* (p. 333,*4*).

D'une manière plus générale, l'*āśaya* favorise, sous des aspects *(ākāra)* différents, la pratique des perfections *(pāramitābhāvanā)*. Ces aspects qui sont au nombre de six — disposition insatiable *(atṛpta)*, durable *(vipula)*, joyeuse *(mudita)*, bienfaisante *(upakāra)*, sans tache *(nirlepa)* et sainte *(kalyāṇa)* — sont longuement détaillés dans le Sūtrālaṃkāra, p. 102,*13*, et le Saṃgraha, p. 188 sq.

NOTE III : NAIRĀTMYA, ANUTPĀDA ET KṢĀNTI
(Cf. Ch. III, § 19).

I. *Nairātmya*. — 1. Le petit Véhicule rejette la croyance à l'individu *(pudgalagrāha)* et proclame l'inexistence de l'individu *(pudgalanairātmya)*.

Bodh. bhūmi, p. 280,*21* : *tatredaṃ pudgalanairātmyaṃ yan naiva te vidyamānā dharmāḥ pudgalāḥ, nāpi vidyamānadharmavinirmukto 'nyaḥ pudgalo vidyate* : « Le *pudgalanairātmya* consiste en ceci

qu'aucun dharma existant n'est un individu, et qu'il n'y a pas d'individu en dehors des dharma existants ».

En revanche, le Petit Véhicule reconnaît aux phénomènes psycho-physiques de l'existence *(skandha)*, aux choses *(dharma)*, une nature propre *(svabhāva)* et des caractères *(lakṣaṇa)*. Il affirme l'existence des seuls phénomènes *(skandhamātravāda)*.

2. Le Grand Véhicule rejette et la croyance à l'individu *(pudgalagrāha)* et la croyance aux choses *(dharmagrāha)* et proclame simultanément l'inexistence de l'individu *(pudgalanairātmya)* et l'inexistence des choses *(dharmanairātmya)*.

a. Concernant le *pudgalanairātmya*, voici, entre mille, quelques formules sans cesse répétées :

Pañcaviṃśati, p. 39,*3* : *na cātmā upalabhyate na sattvo na jīvo na poṣo na puruṣo na pudgalo na manujo 'py upalabhyante.*

Ibid., p. 99,*17* : *evam ātmasattvajīvapoṣapuruṣapudgalamanujamānavakārakavedakajānakapaśyakāḥ sarva ete prajñaptidharmāḥ sarva ete anutpādā anirodhā yāvad eva nāmamātreṇa vyavahriyante.*

b. Bodh. bhūmi, p. 280,*23* : *tatredaṃ dharmanairātmyaṃ yat sarveṣv abhilāpyeṣu vastuṣu sarvābhilāpasvabhāvo dharmo na vidyate* : « Le *dharmanairātmya* consiste en ceci que, dans toutes les choses dénommables, il n'existe pas de dharma qui ne soit simple dénomination ».

Pañcaviṃśati, p. 146,*9* : *bodhisattvo mahāsattva ātmānam nopalabhate yāvat sattvajīvapoṣapuruṣapudgalamanujamānavakārakavedakajānakapaśyakān nopalabhate atyantaviśuddhitām upādāya yāvad vyastasamastān skandhadhātvāyatanapratītyasamutpādān nopalabhate atyantaviśuddhitām upādāya* : « En se basant sur l'absolue pureté le Bodhisattva ne perçoit ni âme, ni être, ni être vivant, ni être qui se nourrit, ni homme, ni individu, ni né de Manu, ni jeune homme, ni sujet actif, sensible, connaissant ou voyant. En se basant sur l'absolue pureté, le Bodhisattva ne perçoit, isolés ou groupés, ni agrégats, ni éléments, ni bases de la connaissance ».

II. *Anutpāda.* — Dans ses interminables Sūtra, le Grand Véhicule insiste spécialement sur la thèse qui lui est propre : le *dharmanairātmya*, c'est-à-dire l'inexistence, la non-naissance *(anutpāda)* des dharma.

La démonstration est fournie par Nāgārjuna dans une *kārikā* célèbre (Madh. vṛtti, p. 12,*13*) :

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ,
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana.

« Ni de soi, ni d'autrui, ni de l'un et de l'autre, ni indépendamment de cause, ne sont produites des essences, où que ce soit *(kva cana)*, en quelque temps que ce soit *(jātu)*, quelles qu'elles soient *(ke cana)* ».

1. Les choses ne naissent pas de soi : cf. Madh. vṛtti, p. 13,*7* :

tasmād dhi tasya bhavane na guṇo 'sti kaś cij
jātasya janma punar eva ca naiva yuktam.

« Il n'y a aucun avantage à ce que ceci naisse de ceci ; il est inadmissible qu'une chose née naisse à nouveau ».

En d'autres termes, il n'y a aucun avantage à ce qu'une chose naisse de sa substance propre, à ce que la pousse naisse de la pousse, puisqu'elle existe déjà. Il est inadmissible qu'une chose déjà née naisse à nouveau, car si la graine se reproduit comme graine, la pousse, le tronc, les branches ne naîtront jamais.

2. Les choses ne naissent pas d'autrui : cf. Madh. vṛtti, p. 36,*4* :

na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate,
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate.
anyat pratītya yadi nāma paro 'bhaviṣyaj
jāyeta tarhi bahulaḥ śikhino 'ndhakāraḥ,
sarvasya janma ca bhavet khalu sarvataś ca
tulyaṃ paratvam akhile 'janake 'pi yasmāt.

« Les choses ne naissent pas d'autrui : en effet la nature propre des choses n'existe pas lors de leurs conditions [génératrices], etc. ; la nature propre des choses n'existant pas, comment les conditions pourraient-elles être d'une nature différente [de celle des effets] ? »

En d'autres termes, aussi longtemps que l'effet n'est pas produit, sa nature propre n'existe pas. Dès lors les conditions qui doivent l'engendrer ne peuvent être d'une nature différente de cet effet, puisque celui-ci n'existe pas encore.

« Si un autre naissait en raison d'un autre, alors évidemment une épaisse obscurité pourrait naître de la flamme. Toutes choses naîtraient de toutes choses, parce que la qualité d'être autre [que l'effet] est la même [dans la cause] et aussi dans toutes les choses qui ne sont pas génératrices. »

En d'autres termes, si pour être cause génératrice, il suffisait d'être autre que l'effet, n'importe quoi naîtrait de n'importe quoi : la flamme pourrait produire l'obscurité, et la graine d'orge pour-

rait donner la pousse de riz. En effet la qualité d'être autre que l'effet appartiendrait aussi bien à tout ce qui n'est pas la cause qu'à la cause elle-même.

3. Les choses ne naissent pas à la fois de soi et d'autrui : cf. Madh. vṛtti, p. 38,*1* et 233,*4* : *dvābhyām api nopajāyante bhāvāḥ, ubhayapakṣābhihitadoṣaprasaṅgāt, pratyekam utpādāsāmarthyāc ca. vakṣyati hi :*

syād ubhābhyāṃ kṛtaṃ duḥkhaṃ syād ekaikakṛtam yadi.

yadi hy ekaikena duḥkhasya karaṇaṃ syāt, syāt tadānīm ubhābhyāṃ kṛtaṃ duḥkham. na caikaikakṛtaṃ taduktadoṣāt. na caikaikena prāṇātipāte 'kṛte dvābhyāṃ kṛta iti vyapadeśo dṛṣṭaḥ.

« Les choses ne naissent pas non plus de soi et d'autrui à la fois, car il en résulterait les défauts déjà signalés dans les deux thèses précédentes et parce que, pris séparément, [le soi et l'autrui] sont incapables de produire [l'effet]. On dira : « Le [monde] de douleur pourrait être fait par les deux à la fois, s'il pouvait être fait par les deux séparément ». Si le monde de douleur pouvait être effectué par [le soi ou l'autrui] séparément, alors il pourrait être fait par les deux à la fois. Mais il n'est pas fait [par le soi ou l'autrui] séparément, pour les impossibilités signalées ci-dessus. Si un meurtre n'a pas été commis par deux personnes prises séparément, on ne peut pas les accuser de l'avoir commis ensemble ».

4. Enfin les choses ne naissent pas sans cause : cf. Madh. vṛtti, p. 38,*4* : *ahetuto 'pi notpadyante,*

hetāv asati kāryaṃ ca kāraṇaṃ ca na vidyate

iti vakṣyamāṇadoṣaprasaṅgāt.

gṛhyeta naiva ca jagad yadi hetuśūnyaṃ
syād yadvad eva gaganotpalavarṇagandhau

ityādidoṣaprasaṅgāt.

« Les choses ne naissent pas non plus sans cause, car il en résulterait le défaut que nous signalerons en disant : « Sans causalité, il n'existe ni effet ni cause »; et il en résulterait cet autre défaut que : « Si l'univers était vide de cause, il ne serait pas perçu, comme ne sont pas perçues la couleur et l'odeur d'un lotus de l'espace ».

En conséquence, puisqu'il n'y a naissance ni de soi, ni d'autrui, ni des deux, ni sans cause, les choses n'ont pas de nature propre *(svabhāva)*. Et le Ratnameghasūtra (cité dans Madh. vṛtti, p. 225, *9*) de conclure :

ādiśāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva ca nirvṛtāḥ
dharmās te vivṛtā nātha dharmacakrapravartane.

« En faisant tourner la roue de la Loi, ô Maître, vous avez expliqué que les dharma sont originellement apaisés, non-produits, naturellement nirvânés. »

III. *Anutpattikadharmakṣānti.* — Telle qu'elle vient d'être décrite, la non-naissance des dharma constitue la pierre angulaire du Mahāyāna, mais ce n'est que petit à petit que le Bodhisattva en acquiert la certitude. Celle-ci est appelée *anutpattikadharmakṣānti* « la certitude (ou la conviction) que les dharma ne naissent pas ». L'analyse de ce composé est claire :

Lalitavistara, p. 36,*9* : *anutpattikeṣu dharmeṣu kṣāntiḥ.*

Vajracchedikā, p. 58,*9* : *nirātmakeṣv anutpattikeṣu dharmeṣu kṣāntiḥ.*

Sūtrālaṃkāra, p 163,*20* : *anutpattikadharmeṣu kṣāntiḥ.*

Normalement *kṣānti*, en pāli *khanti*, signifie « patience, endurance », mais dans l'expression qui nous occupe, il prend le sens d'*intellectual receptivity* (Edgerton), admission, conviction, certitude.

Il n'est pas impossible que *kṣānti*, dans le sens de patience, soit tiré de la racine *kṣam* « endurer, supporter », tandis que *kṣānti*, dans le sens d'admission, provienne de la racine *kam* « aimer, avoir de l'inclination ». Dans le second cas il s'agirait d'une fausse sanscritisation du pāli *khanti* (cf. G. H. Sasaki, *Khanti, kānti, kṣānti*, Journ. of Indian and Buddhist Studies, VII, N° 1, 1958, p. 359).

La *kṣānti* est la troisième des six ou dix grandes perfections *(pāramitā)* du Bodhisattva. On distingue généralement trois catégories de *kṣānti* : 1. la *parāpakāramarṣaṇakṣānti*, patience à supporter les méfaits d'autrui; 2. la *duḥkhādhivāsanakṣānti*, patience à accepter la douleur; 3. la *dharmanidhyānādhimuktikṣānti*, patience consistant à contempler et à adhérer à la Loi profonde (Sūtrālaṃkāra, p. 108,*20*; Saṃgraha, p. 191; Bodh. bhūmi, p. 195; comparer Nāgārjuna, *Traité*, p. 865-926). L'*anutpattikadharmakṣānti* se rattache à cette troisième catégorie.

Comme le *cittotpāda* et l'*adhyāśaya* (ci-dessus, Appendice, Note II), elle est susceptible de progresser au cours de la carrière du Bodhisattva : elle peut être une conviction purement verbale *(ghoṣānugā)*, préparatoire *(anulomikī)* et enfin définitivement acquise *(pratilabdhā)*.

C'est ce qu'explique le Sukhāvatīvyūha, p. 112,*12* : *bodhisattvās tisraḥ kṣāntīḥ pratilabhante yad idaṃ ghoṣānugām anulomikīm anutpattikadharmakṣāntiṃ ca.* — Voir encore, mais avec quelques divergences, Dhyānasamādhisūtra, T 614, k. 2, p. 285 *a-b* ; Manuṣyendraprajñāpāramitāsūtra, T 245, k. 1, p. 826 *b* 23-24).

1. Au début, dans les cinq premières terres, les Bodhisattva acceptent l'idée de la non-naissance des choses, mais ce n'est là qu'*adhimukti*, adhésion, approbation, profession verbale *(ghoṣānuga)* : les Bodhisattva ne sont pas en possession définitive de la conviction. Cf. Aṣṭasāḥ, p. 856,*25* : *bodhisattvāḥ prajñāpāramitāyāṃ carantaḥ sarvadharmā anutpattikā ity adhimuñcanti na ca tāvad anutpattikadharmakṣāntipratilabdhā bhavanti.*

2. Dans la sixième terre, l'*Abhimukhī*, examinant de toute manière le vide des dharma, ils possèdent une intense conviction préparatoire *(anulomikī kṣāntiḥ)*, mais ils n'ont pas encore leur entrée dans la véritable *anutpattikadharmakṣānti.* Cf. Daśabhūmika, p. 47,*17* : *sa evaṃsvabhāvān sarvadharmān pratyavekṣamāṇo 'nusṛjann anulomayann avilomayan śraddadhann abhiyan pratiyann avikalpayann anusaran vyavalokayan pratipadyamānaḥ, ṣaṣṭhīm abhimukhīṃ bodhisattvabhūmim anuprāpnoti tīkṣṇayānulomikyā kṣāntyā. na ca tāvad anutpattikadharmakṣāntimukham anuprāpnoti.*

3. Finalement, les Bodhisattva « obtiennent » *(pratilabhante* : cf. Sad. puṇḍarīka, p. 136,*9-10* ; 419,*6*) l'*anutpattikadharmakṣānti.* C'est ce qui s'appelle l'obtention définitive *(pratilābha, pratilambha, pratilambhatā)* de la *kṣānti* (Sad. puṇḍarīka, p. 266,*1*; 437,*1*; Lalitavistara, p. 36,*9* ; 440,*21*).

Selon le témoignage unanime des textes, cette obtention se réalise dans la huitième terre, l'*Acalā* : cf. Daśabhūmika, p. 64,*5*; Sūtrālaṃkāra, p. 122,*2*; 131,*17* ; Bodh. bhūmi, p. 350,*27* ; Madhyāntavibhāga, p. 105,*11*.

L'acquisition de la *kṣānti* s'accompagne d'une prédiction *(vyākaraṇa)* concernant le triomphe final du Bodhisattva : cf. Lalita, p. 35,*21* ; Sūtrālaṃkāra, p. 20,*15* ; 141,*27* ; 166,*12*. C'est ce qui ressort clairement d'un passage du Sad. puṇḍarīka, p. 266,*1-2*, qui attribue à trois mille êtres vivants l'obtention conjointe de l'*anutpattikakṣānti* et du *vyākaraṇa* : *trayāṇāṃ prāṇisahasrāṇām anutpattikadharmakṣāntipratilābho 'bhūt, trayāṇāṃ ca prāṇisahasrāṇāṃ anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau vyākaraṇapratilābho 'bhūt.*

[Naturellement il s'agit ici du grand *vyākaraṇa,* de la prédiction

définitive, car les textes distinguent aussi plusieurs sortes de *vyākaraṇa* : cf. P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa,* Paris, 1952, p. 141 en note.]

Enfin, parce que les Bodhisattva sont en possession d'une conviction sans recul *(avaivartikakṣāntipratilabdha* : cf. Sad. puṇḍarīka, p. 259,*13*), la huitième terre où ils l'ont conquise est encore appelée « terre sans recul » *(avivartyabhūmi* dans Daśabhūmika, p. 71,*12*; *avaivartikabhūmi* dans Bodh. bhūmi, p. 235,*18*).

*

NOTE IV : LA MORALITÉ DANS LES DEUX VÉHICULES
(Cf. Ch. III, § 34).

C'est dans le domaine de la moralité que l'écart entre les deux Véhicules apparaît le plus clairement. L'homélie adressée par Vimalakīrti à Upāli (III, § 34-35) montre bien le fossé qui les sépare. On peut consulter à ce sujet L. de la Vallée Poussin, *Le Vinaya et la pureté d'intention,* dans Notes bouddhiques VII, Bruxelles, 1929; P. Demiéville, *Bosatsukai,* dans Hôbôgirin, p. 142-146; Nāgārjuna, *Traité,* p. 770-864.

I. *La moralité dans le Petit Véhicule.* — C'est un bel édifice de scolastique enserrant les bouddhistes dans tout un réseau de prescriptions.

La moralité en général consiste à éviter les péchés du corps, de la voix et de la pensée, péchés qui sont essentiellement des actes pensés, volontaires et moralement rétribuables. Les dix péchés à éviter sont : 1. le meurtre *(prāṇātipāta),* 2. le vol *(adattādāna),* 3. la luxure *(kāmamithyācāra),* 4. le mensonge *(mṛṣāvāda),* 5. la médisance *(paiśunyavāda),* 6. la parole injurieuse *(pāruṣyavāda),* 7. la parole oiseuse *(saṃbhinnapralāpa),* 8. la convoitise *(abhidhyā),* 9. la méchanceté *(vyāpāda),* 10. la vue fausse *(mithyādṛṣṭi).*

Les Karmavibhaṅga détaillent longuement les fruits agréables ou désagréables (bonnes et mauvaises destinées) résultant de l'observation ou de la transgression de la moralité.

A côté de la moralité en général, simple honnêteté naturelle *(prakṛtikauśalya),* il y a une moralité d'engagement *(saṃvaraśīla)* qui constitue le premier élément du chemin bouddhique, les deux autres étant la concentration *(samādhi)* et la sagesse *(prajñā).*

Selon leur état, les bouddhistes s'engagent par vœux à observer un certain nombre de règles *(śikṣāpada)*.

Le bouddhiste laïc *(upāsaka)* s'astreignait généralement à la quintuple moralité *(pañcaśīla)* et s'abstenait en conséquence : 1. du meurtre, 2. du vol, 3. de l'amour défendu, 4. du mensonge, 5. des boissons enivrantes *(surāmaireyamadyapāna)*. Mais il pouvait aussi, quatre ou six jours par mois, prendre l'octuple moralité *(aṣṭāṅgaśīla)* : il s'engageait alors à rester durant un jour et une nuit dans la discipline du jeûne *(upavāsa)* consistant à ne prendre qu'un repas par jour, et à observer les huit défenses complémentaires interdisant : 1. le meurtre, 2. le vol, 3. l'incontinence *(abrahmacarya)*, 4. le mensonge, 5. les boissons enivrantes, 6. le repas en dehors du temps *(vikālabhojana)*, 7. la danse, le chant, la musique et l'assistance aux spectacles *(nṛtyagītavādyavisūkadarśana)* ainsi que l'usage des parfums, des guirlandes, des onguents et des fards *(gandhamālyavilepanavarṇakadhāraṇa)*, 8. les sièges élevés *(uccaśayanamahāśayana)*.

Le novice *(śrāmaṇera)* déjà est astreint aux dix règles *(daśa śikṣāpada)* de la vie religieuse qui lui interdisent, en tout temps : 1. le meurtre, 2. le vol, 3. l'incontinence, 4. le mensonge, 5. les boissons enivrantes, 6. le repas en dehors du temps, 7. la danse, le chant, la musique et l'assistance aux spectacles, 8. l'usage des parfums, des guirlandes, des onguents et des fards, 9. les sièges élevés, 10. la faculté d'accepter de l'or ou de l'argent *(jātarūparajatapratigrahaṇa)*.

Ces dix règles de la vie religieuse servent de fondement au règlement monastique *(prātimokṣa)* des moines et des nonnes qui en détermine les applications. En gros, le règlement des moines *(bhikṣuprātimokṣa)* comprend 250 articles, et celui des nonnes *(bhikṣuṇīprātimokṣa)*, 500 articles. Le prātimokṣa est divisé en huit chapitres . 1. fautes entraînant la déchéance *(pārājika)*, 2. fautes entraînant l'exclusion temporaire de la communauté *(saṃghāvaśeṣa)*, 3. fautes équivoques *(aniyata)*, 4. fautes entraînant l'abandon d'un objet indûment obtenu *(niḥsargika* ou *naiḥsargika pātayantika)*, 5. fautes entraînant pénitence *(pātayantika)*, 6. fautes à déclarer *(pratideśanīya)*, 7. choses à recommander *(śaikṣa)*, 8. moyens d'apaiser les disputes *(adhikaraṇaśamatha)*.

Dans le bouddhisme, l'observance de la moralité est soumise à un contrôle strict : 1. Une fois par quinzaine, lors de la célébration de l'*uposatha*, les religieux sont tenus de déclarer publiquement leurs manquements au prātimokṣa; 2. Occasionnellement, les religieux et les laïcs, coupables d'une infraction *(atyaya)*, peuvent la reconnaître devant une personne compétente de façon à en obtenir pardon (cf. ci-dessus, III, § 33, note 63).

II. *La moralité dans le Grand Véhicule*. — Le Mahāyāna a sapé l'ancienne morale bouddhique, à la fois pour des raisons mystiques et philosophiques :

1. A la moralité *(śīla)* du Śrāvaka, il substitue la haute moralité *(adhiśīla)* du Bodhisattva. Le Bodhisattva qui met sa moralité au service des êtres échappe en partie au règlement : il peut commettre ce que les Śrāvaka considèrent comme des péchés de désobéissance *(pratikṣepasāvadya)* et accomplir n'importe quel acte, corporel, vocal ou mental, favorable aux êtres, pourvu qu'il soit irréprochable. Bien plus, en vertu de son habileté dans les moyens, il peut commettre n'importe quel péché de nature *(prakṛtisāvadya)*, meurtre, vol, luxure, mensonge, dans le but d'aider autrui (Cf. Saṃgraha, p. 212-217; Bodh. bhūmi, p. 165-166; Hōbōgirin, s.v. Bosatsukai, p. 143-146).

2. Pour des raisons philosophiques, il est entendu qu'il faut remplir la vertu de moralité en se fondant sur la non-existence du péché et de son contraire *(śīlapāramitā pūrayitavyā āpattyanāpattyanadhyāpattitām upādāya* : Pañcaviṃśati, p. 18,*10*; Śatasāh, p. 56, *4*). — L'Upadeśa (T 1509, k. 14, p. 163 *c*) remarque : « Si la moralité consiste à éviter le mal et à pratiquer le bien, pourquoi parler de la non-existence du péché et de son contraire? Parler de leur non-existence n'est pas vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* ni conception grossière *(sthūlacitta)*. Si on pénètre à fond le caractère des dharma et qu'on pratique la concentration du vide *(śūnyatāsamādhi)*, on voit par l'œil de la sagesse *(prajñācakṣus)* que le péché n'existe pas. Si le péché n'existe pas, son contraire, la bonne action *(anāpatti)*, n'existe pas non plus. D'ailleurs l'être *(sattva)* n'existant pas, le péché de meurtre *(atipātāpatti)* n'existe pas non plus. Le péché n'existant point, la défense *(śīla)* qui l'interdit n'existe pas davantage. Pourquoi? Il devrait y avoir un péché de meurtre, pour que l'interdiction du meurtre existe; mais, puisqu'il n'y a pas péché de meurtre, son interdiction n'existe pas ».

En d'autres termes, le *pudgala-* et le *dharmanairātmya* enlèvent tout fondement à la morale. Tel est bien l'avis du Vimalakīrtinirdeśa (III, § 34-35; VIII, § 8-10, 25).

NOTE V : LES MALADIES DU BUDDHA

(Cf. Ch. III, § 43).

Il est fréquemment question, tant dans les textes canoniques que postcanoniques, des maladies et des tourments endurés par le Buddha : 1. Blessure au pied; 2. piqûre d'épine, 3. retour le bol vide, 4. calomnie de Sundarī, 5. calomnie de Ciñcā, 6. manducation d'orge, 7. six années d'austérités, 8. dysenterie, 9. mal de tête et douleur au dos, etc. (Voir les références dans Nāgārjuna, *Traité*, p. 507-509).

Comment un être aussi parfait que le Buddha est-il sujet à la souffrance? Le problème a retenu l'attention des adeptes des deux Véhicules, et la scolastique a proposé diverses réponses :

I. *Petit Véhicule.* — 1. La première explication, strictement conforme au dogme de la rétribution des actes *(karmavipāka)*, est que le Buddha expie, par ces tourments et maladies, certaines fautes de ses existences antérieures. Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (T 1448, k. 18, p. 94-96; *Gilgit Manuscripts* III, Part 1, p. 211-218), le *Pubbakammapiloti* de l'Apadāna pāli, I, p. 299-301, et le Hing k'i hing king, T 197, p. 164-172 (ouvrage traduit en chinois, en 194, par K'ang Mong-siang) relatent une série de dix méfaits dont le Buddha s'est rendu coupable dans ses vies antérieures et qui lui ont valu, lors de sa dernière existence, les dix tourments en question. C'est que, dit le Divya, p. 416,*12*, les Victorieux eux-mêmes ne sont pas délivrés de leurs actes *(karmabhis te 'pi Jinā na muktāḥ)*.

2. Une application aussi radicale de la loi du Karman n'a pas tardé à paraître choquante dans le cas du Buddha. Des compromis ont été trouvés. L'un d'eux consiste à dire que, quelles que soient ses aventures, le Buddha n'éprouve que des sensations agréables. Cf. le *Devadahasutta* (Majjhima, II, p. 227; Madhyama T 25, n° 19, k. 4, p. 444 *c* 16-17) : « Si les êtres éprouvent du plaisir ou de la douleur à cause de leurs actes passés, alors, ô moines, le Tathāgata a accompli jadis de bons actes puisqu'il éprouve pour le moment des sensations pures et agréables » *(sace, bhikkhave, sattā pubbekatahetu sukhadukkhaṃ paṭisaṃvedenti, addhā, bhikkhave, Tathāgato pubbesukatakammakārī, yaṃ etarahi evarūpā anāsavā sukhā vedanā vedeti)*.

3. Par un autre compromis, on fait remarquer qu'à côté des tourments et des maladies résultant des actes passés, il y en a d'autres qui sont simplement dus aux conditions physiques présentes. C'est ce que le Buddha lui-même explique à Sīvaka dans Saṃyutta, IV, p. 230-231 (cf. Saṃyukta T 99, n° 977, k. 35, p. 252 *c* - 253 *a*; T 100, n° 211, k. 11, p. 452 *b-c*). Ce sūtra, sans le dire expressément, semble laisser entendre que le Buddha n'est sujet qu'aux malaises résultant des conditions physiques (cf. P. Demiéville, dans Hôbôgirin, *Byô*, p. 234). C'est aussi la thèse du Milinda, p. 134-136, qui ne rappelle les maladies du Buddha — blessure au pied, dysenterie (Dīgha, II, p. 127), trouble corporel (Vinaya, I, p. 278-280), maladie du vent (Saṃyutta, I, p. 174) — que pour affirmer aussitôt qu'aucune des sensations éprouvées par le Bhagavat ne provient de l'acte *(na -tthi Bhagavato kammavipākajā vedanā)*.

4. Les sectes docétistes du Petit Véhicule, Mahāsāṃghika, Uttarāpathaka, se réclament d'un passage de l'écriture (Aṅguttara, II, p. 38,*30*; Saṃyutta, III, p. 140,*16*) : « De même qu'un lotus, bleu, rouge ou blanc, né dans l'eau, grandi dans l'eau, se dresse à la surface sans être souillé par l'eau, ainsi le Tathāgata, né dans le monde, grandi dans le monde, demeure vainqueur du monde, non-souillé par le monde » *(seyyathāpi uppalaṃ vā padumaṃ vā puṇḍarīkaṃ vā udake jātaṃ udake saṃvaddhaṃ udakā accuggamma ṭhāti anupalittaṃ udakena, evaṃ eva kho tathāgato loke jāto loke saṃvaddho lokaṃ abhibhuyya viharati anupalitto lokena)*. Ces sectes en concluent (Kathāvatthu, p. 271,*5*) que chez le Buddha et le saint « tous les dharma sont purs » *(arahato sabbe dhammā anāsavā)* et que les huit choses du monde *(lokadharma)*, gain, perte, etc., n'ont aucune prise sur lui.

5. Les Vaibhāṣika affirment au contraire que le corps de naissance *(janmakāya)* du Buddha est exclusivement impur *(sāsrava)*, couvert par l'ignorance *(avidyānivṛta)*, lié par l'entrave du désir *(tṛṣṇāsaṃyojana)* et objet de la passion d'autrui. Amenés à interpréter le passage de l'écriture invoqué ci-dessus par les Mahāsāṃghika, ils recourent à des distinctions : Ce Sūtra, disent-ils, se rapporte au corps de la loi *(dharmakāya)*, et n'est donc pas démonstratif. « Le Tathāgata, né dans le monde, grandi dans le monde » : il s'agit du corps de naissance *(janmakāya)*; « se tient dépassant le monde, n'est pas souillé par les dharma du monde » : il s'agit du corps de la loi (Vibhāṣā, T 1545, k. 76, p. 392 *a*; tr. L. de La Vallée Poussin, MCB, I, 1931, p. 112). La Vibhāṣā poursuit en

montrant par des exemples concrets comment il est arrivé au Buddha de rencontrer les huit dharma mondains *(lokadharma)* : 1. gain *(lābha)*, 2. perte *(alābha)*, 3. gloire *(yaśas)*, 4. discrédit *(ayaśas)*, 5. blâme *(nindā)*, 6. éloge *(praśaṃsā)*, 7. plaisir *(sukha)*, 8. douleur *(duḥkha)*. « Ainsi, le Buddha fut malade de la tête, du dos, du ventre; son pied fut blessé, son sang coula ».

II. *Grand Véhicule.* — La tendance générale des Mahāyānasūtra, représentée ici par Vimalakīrti, est d'opposer un corps réel, qui reçoit le titre de *dharmakāya*, aux corps fictifs *(nirmāṇakāya)* qui se manifestent dans les dix mondes *(daśadhātukāya)*. Les derniers sont de simples métamorphoses relevant de l'*upāyakauśalya* des Buddha; le premier est indicible, supramondain : il n'est ni *skandha*, ni *dhātu*, ni *āyatana*, ni couleur, ni œil, ni connaissance visuelle ...

1. Mahāparinirvāṇasūtra, T 374, k. 3, p. 382 *c* 27 (cf. *Hôbôgirin*, p. 178) : Alors le Bienheureux dit encore à Kāśyapa : Le corps du Tathāgata est un corps permanent, un corps indestructible, un corps de diamant *(vajrakāya)*; ce n'est point un corps mélangé à de la nourriture; c'est le *dharmakāya*. — Le bodhisattva Kāśyapa dit au Buddha : Bienheureux, un corps pareil à celui dont tu parles ne m'est nullement visible. Je ne vois qu'un corps impermanent, destructible, atomique, mélangé à de la nourriture, etc. Pourquoi le Tathāgata doit-il entrer dans le Nirvāṇa? — Le Buddha dit : Kāśyapa, ne dis point que le corps du Tathāgata est fragile et destructible comme celui des profanes. Sache-le, homme excellent! Le corps du Tathāgata est solide et indestructible pour d'innombrables millions de kalpa. Ce n'est point un corps d'homme ni de dieu; ce n'est point un corps sujet à la crainte; ce n'est point un corps mélangé à de la nourriture. C'est un corps qui n'est point un corps; il ne comporte ni naissance *(utpāda)* ni destruction *(nirodha)*, ni exercices ni pratiques; il est illimité, infini, sans trace, sans connaissance, sans forme, absolument pur *(atyantaśuddha)*, immobile *(acala)*, sans sensation, sans opérant, ni stable ni actif, sans saveur, sans mélange, inopéré *(asaṃskṛta)*; il n'est ni acte, ni fruit, ni opérant, ni extinction, ni esprit, ni nombre; il est à jamais inconcevable ... — Le bodhisattva Kāśyapa dit au Buddha : Si le Tathāgata possède de pareils mérites, pourquoi son corps doit-il subir maladie, douleur, impermanence, destruction? Certes je ne cesserai dorénavant de penser que le corps du

Tathāgata est un *dharmakāya* éternel, un corps de joie, et c'est ce que j'enseignerai également à autrui; mais, ô Bienheureux, si le *dharmakāya* du Tathāgata est indestructible comme le diamant, je n'en sais pas encore la cause. — Le Buddha dit : Ô Kāśyapa! c'est en détenant les causes et conditions de la bonne loi *(saddharmahetupratyaya)* que je possède ce corps de diamant.

2. Ratnakūṭa, T 310, k. 28, p. 154 *c* : Comment les Bodhisattva mahāsattva comprennent-ils les paroles intentionnelles *(saṃdhāyabhāṣita)* du Tathāgata? Les Bodhisattva mahāsattva sont habiles à connaître exactement le sens profond et secret, caché dans les Sūtra. Ô fils de famille, quand je prédis aux Śrāvaka l'obtention de la suprême et parfaite illumination, cela n'est pas exact; quand je dis à Ānanda que je souffre du dos, cela n'est pas exact; quand je dis aux bhikṣu : « Je suis vieux, vous devez me procurer un assistant *(upasthāyaka)* », cela n'est pas exact. Ô fils de famille, il n'est pas exact que le Tathāgata, en divers endroits, ait triomphé des Tīrthika et de leurs systèmes les uns après les autres; il n'est pas exact qu'une épine d'acacia *(khadirakaṇṭaka)* ait blessé le Tathāgata au pied. Quand le Tathāgata dit encore : « Devadatta était mon ennemi héréditaire, sans cesse il me poursuivait et cherchait à me flatter », cela n'est pas exact. Il n'est pas exact que le Tathāgata, entrant à Śrāvastī, ait fait sa tournée d'aumônes à Śālā, le village des brâhmanes, et soit rentré le bol vide. Il n'est pas exact non plus que Ciñcāmāṇavikā et Sundarī, s'attachant sur le ventre une assiette en bois [pour contrefaire la grossesse], aient calomnié le Tathāgata. Il n'est pas exact que le Tathāgata, résidant autrefois dans le pays de Verañjā, ait passé le trimestre du *varṣa* en ne mangeant que de l'orge.

3. L'Upadeśa, T 1509, k. 9, p. 121 *c* - 122 *b* (Nāgārjuna, *Traité*, p. 507-516) traite de la question *ex professo*. Il passe en revue les « neuf tourments » du Buddha, puis formule une série de remarques. Le Buddha qui possède une immense force miraculeuse ne peut subir les tourments du chaud et du froid. C'est le corps de naissance *(janmakāya)* qui est soumis à la rétribution des péchés; quant au corps essentiel *(dharmatākāya)*, il échappe aux lois du *saṃsāra*. Le vrai corps du Buddha, collection de tous les bons dharma, n'est pas soumis à la rétribution des mauvais dharma : c'est par un artifice salvifique *(upāya)* et pour convertir les êtres qu'il feint de souffrir. Après avoir cité à l'appui de sa thèse, le

présent passage du *Vimalakīrtinirdeśa*, l'Upadeśa conclut : « Les maladies du Buddha sont simulées par un artifice salvifique et ne sont pas de vraies maladies; il en est de même pour les prétendus péchés qui en sont la cause ».

NOTE VI :

PRAJÑĀ ET BODHI DANS LA PERSPECTIVE DES DEUX VÉHICULES
(Cf. Ch. III, § 52, n. 96).

La scolastique bouddhique a longuement épilogué sur les *prajñā*, sagesses, et la *bodhi*, illumination, en relation avec le chemin du Nirvāṇa. Le Petit Véhicule distingue toute une gamme de sagesses, depuis celle des hérétiques jusqu'à la suprême et parfaite illumination des Buddha. Le Grand Véhicule élimine toutes les distinctions et pose une *bodhi*, vide de tout contenu mental.

L'ancienne scolastique range les prajñā en quatre grandes classes :

I. Prajñā des hérétiques *(tīrthika)*, entachées de la vue du moi *(ātmadṛṣṭi)*. A première vue, elles semblent excellentes, mais à la longue se révèlent néfastes. Elles diffèrent de la sagesse bouddhique comme le lait d'ânesse du lait de vache. Les deux ont la même couleur, mais le lait de vache, pressé, donne du beurre, tandis que du lait d'ânesse, pressé, donne de l'urine (Upadeśa T 1509, k. 18, p. 191 *b* - 192 *b*; *Traité* II, p. 1070-1074).

II. Prajñā *naivaśaikṣanāśaikṣā* caractérisant des profanes *(pṛthagjana)* qui ne sont encore ni Śaikṣa (étudiants), ni Asaikṣa (maîtres). Elles sont exercées au cours du chemin de l'accumulation des mérites *(saṃbhāramārga)* et du chemin préparatoire *(prayogamārga)* au Chemin bouddhique proprement dit. Ce sont, par exemple, l'acquisition des racines de bien *(kuśalamūla)*, l'acquisition des lignages nobles *(āryavaṃśa)*, la pratique de l'horrible *(aśubhabhāvanā)* et le contrôle de la respiration *(ānāpānasmṛti)*, les applications de la mémoire *(smṛtyupasthāna)*, et enfin l'acquisition des quatre racines de bien conduisant à la pénétration *(nirvedhabhāgīya)*. Ces dernières constituent le chemin préparatoire par excellence; elles sont étudiées dans Kośa, VI, p. 163 sq.

III. Prajñā de Śaikṣa ou d'« étudiants » engagés dans le chemin bouddhique de la vision des vérités *(darśanamārga)* et de la méditation *(bhāvanāmārga)*.

1. Le *darśanamārga* comporte seize pensées, huit moments de patience *(kṣānti)* et huit moments de savoir *(jñāna)*, pour arriver à la compréhension *(abhisamaya)* des quatre vérités bouddhiques (à raison de quatre moments pour chaque vérité). Ce chemin élimine les passions « à détruire par la vision » *(dṛgheya)*, vue du Moi, etc. (Cf. Kośa, VI, p. 185-191; É. LAMOTTE, *Histoire*, p. 680-682). Le premier moment du *darśanamārga* est une patience relative au savoir concernant la douleur *(duḥkhe dharmajñānakṣāntiḥ)* : celle-ci transforme l'adepte, de profane *(pṛthagjana)* qu'il était précédemment, en saint *(ārya)*, ancré dans la certitude d'acquérir un jour le bien absolu *(samyaktvaniyāmāvakrānta)*, c'est-à-dire le Nirvāṇa.

2. Le *bhāvanāmārga* a pour effet d'éliminer les passions du triple monde « devant être détruites par la méditation » *(bhāvanāheya)*. Le triple monde comprend neuf sphères : le *kāmadhātu*, les quatre extases *(dhyāna)* du *rūpadhātu* et les quatre recueillements *(samāpatti)* de l'*ārūpyadhātu*. Chacune de ces sphères comporte neuf catégories de passions, soit en tout 81 passions. Chacune de ces passions est à éliminer par un moment d'abandon *(prahāṇa* ou *ānantaryamārga)* et un moment de délivrance *(vimuktimārga)*. Il faut donc 162 moments pour détruire les passions du triple monde.

Au premier moment, l'ārya conquiert le premier fruit de la vie religieuse *(śrāmaṇyaphala)* et devient un *srotaāpanna* : il est « entré dans le courant » et obtiendra le Nirvāṇa après sept renaissances au maximum.

Au 12ᵉ moment, l'ascète obtient le deuxième fruit de la vie religieuse et devient un *sakṛdāgāmin* : il ne renaîtra plus qu'une fois dans le *kāmadhātu*.

Au 18ᵉ moment, l'ascète obtient le troisième fruit et devient un *anāgāmin* : il ne renaîtra plus dans le *kāmadhātu*, mais reprendra naissance parmi les dieux du *rūpa* ou de l'*ārūpyadhātu*.

Au 161ᵉ moment, l'ascète abandonne la 81ᵉ passion, à savoir la dernière passion du Lieu de la non-conscience non-inconscience *(naivasaṃjñānāsaṃjnāyatana)* encore appelé Sommet de l'existence *(bhavāgra)*. Cet abandon *(prahāṇamārga)* porte le nom de Concentration semblable au diamant *(vajropamasamādhi)*. Cet abandon est suivi d'un 162ᵉ moment — moment de délivrance *(vimuktimārga)* — qui inaugure le stade de maître *(aśaikṣa)*.

IV. Prajñā d'*Aśaikṣa*. — Cette prajñā, fruit ultime de la vie

religieuse, caractérise l'*arhat* « saint, digne du respect de tous » ou l'*aśaikṣa* « saint qui n'a plus à s'appliquer *(śikṣ-)* en vue de la destruction des vices ». Le saint sait que tous les vices sont détruits en lui et ne renaîtront jamais plus : en termes de scolastique, il possède le savoir de la destruction des vices *(āsravakṣayajñāna)* et le savoir de leur non-reproduction *(anutpādajñāna)* : cf. Kośa, VI, p 240.

Cette prajñā d'*aśaikṣa* constitue la *bodhi* (illumination) et appartient au Śrāvaka (auditeur) devenu arhat, au Buddha individuel *(pratyekabuddha)* et au Buddha parfaitement et pleinement illuminé *(samyaksaṃbuddha)*.

Il est généralement admis dans les deux Véhicules que la délivrance *(vimukti)* — en termes techniques, le *pratisaṃkhyānirodha* des passions — est identique chez le Śrāvaka, le Pratyekabuddha et le Buddha (cf. Vibhāṣā, T 1545, k. 31, p. 162 *b-c*; Kośa, VI, p. 296; Vasumitra, thèse 37 des Sarvāstivādin et 22 des Mahīśāsaka, tr. J. MASUDA, p. 49 et 62; Saṃdhinirmocana, X, § 2; Sūtrālaṃkāra, XI, v. 53; Saṃgraha, p. 327-328; Buddhabhūmiśāstra, T 1530, k. 5, p. 312 *b* 7-15).

Cependant les différences sont nombreuses entre la *bodhi* des Śrāvaka (et des Pratyekabuddha) d'une part et l'*anuttarā samyaksaṃbodhiḥ* des Buddha d'autre part. Elles sont relevées dans quantité de textes : Vibhāṣā, T 1545, k. 143, p. 735 *b*; Upadeśa, T 1509, k. 53, p. 436 *b*; Upāsakaśīlasūtra, T 1488, k. 1, p. 1038 *a-c* (analysé dans *Hôbôgirin*, p. 87) : Les Śrāvaka atteignent la *bodhi* en écoutant, les Pratyekabuddha en réfléchissant, et ils ne comprennent qu'une partie de la vérité; les Buddha comprennent toute chose sans maître, sans écouter, sans méditer, par l'effet de leurs pratiques. — Les Śrāvaka et les Pratyekabuddha connaissent seulement les caractères généraux *(sāmānyalakṣaṇa)* des choses; les Buddha connaissent les caractères particuliers *(bhinnalakṣaṇa)*, et eux seuls sont omniscients. — Les Śrāvaka et les Pratyekabuddha connaissent les quatre vérités *(satya)*, mais non les causes et conditions *(hetupratyaya)*; les Buddha connaissent les causes et conditions. L'eau du Gange étant comparée à la rivière du *pratītyasamutpāda*, le Śrāvaka est pareil au lièvre qui traverse le fleuve sans en connaître la profondeur; le Pratyekabuddha, au cheval qui la connaît aux moments où il touche le fond; le Buddha est comme l'éléphant qui en connaît toute la profondeur. — Les Śrāvaka et les Pratyeka-

buddha ont tranché les passions *(kleśa)*, mais non leurs relents *(vāsanā)*; les Buddha ont tout arraché jusqu'à la racine.

La Bodh. bhūmi, p. 88-94, consacre un admirable chapitre à la *bodhi* des Buddha, savoir pur *(nirmala)* qui tranche toutes les passions *(kleśāvaraṇaprahāṇa)*, savoir non-empêché *(apratihata)* et libre d'obstacle *(anāvaraṇa)* qui tranche l'obstacle au connaissable *(jñeyāvaraṇaprahāṇa)*. Le texte relève les sept excellences *(paramatā)* qui font de cette *bodhi*, la première de toutes *(sarvabodhīnāṃ paramā)*.

Les Bodhisattva n'ayant pas encore tranché définitivement les passions ne possèdent pas la *bodhi*; ils détiennent cependant une grande sagesse *(prajñā)* qui les rend « proches de la bodhi ».

Vue sous la double perspective du *pudgala* et du *dharmanairātmya*, la *bodhi* se ramène à zéro. C'est ce que Vimalakīrti explique au ch. III, § 52. Une fois encore, il ne fait que reprendre les considérations déjà développées dans les Mahāyānasūtra :

Pañcaviṃśati, p. 38,*19-21* : *bodhisattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ carann evam upaparīkṣate nāmamātram idaṃ yad idaṃ bodhisattva iti, nāmamātram idaṃ yad uta bodhir iti, nāmamātram idaṃ yad uta buddha iti* : « Le Bodhisattva qui exerce la perfection de sagesse considère que le Bodhisattva n'est qu'un nom, que la bodhi n'est qu'un nom et que le Buddha n'est qu'un nom ».

Pañcaviṃśati, p. 46,*10* - 47,*7* : *Śūnyatā notpadyate na nirudhyate, na saṃkliśyate na vyavadāyate, na hīyate na vardhate, nātītā nāgatā na pratyutpannā. yā ca idṛśī na tatra rūpaṃ ... na mārgo na prāptir nābhisamayo na srotaāpanno na srotaāpattiphalam, na sakṛdāgāmī na sakṛdāgāmiphalaṃ, nānāgāmī nānāgamiphalaṃ, nārhattvaṃ nārhattvaphalaṃ, na pratyekabuddho na pratyekabodhiḥ, na buddho na bodhiḥ* : « La vacuité ne naît pas et n'est pas détruite; elle n'est ni souillée ni purifiée; elle ne diminue pas et n'augmente pas; elle n'est ni passée ni future ni présente. Là où il y a une telle vacuité, il n'y a ni matière ... ni chemin, ni acquisition, ni compréhension (des vérités); ni srotaāpanna ni fruit de srotaāpanna; ni sakṛdāgāmin ni fruit de sakṛdāgāmin; ni anāgāmin ni fruit d'anāgāmin; ni arhat ni fruit d'arhat; ni buddha individuel ni bodhi individuelle; ni Buddha ni bodhi ».

Pañcaviṃśati, p. 261,*8-13* : *asti prāptir asty abhisamayo na punar dvayam. api tu khalu punar lokavyavahāreṇa prāptiś cābhisamayaś ca prajñapyate lokavyavahāreṇa srotaāpanno vā sakṛdāgāmī vā*

anāgāmī vā arhan vā pratyekabuddho vā bodhisattvo vā buddho vā prajñapyate na punaḥ paramārthena prāptir nābhisamayo na srotaāpanno na sakṛdāgāmī nānāgāmī nārhan na pratyekabuddho na bodhisattvo na buddhaḥ : « Il y a obtention et compréhension (des vérités), mais non pas dualité. D'ailleurs, c'est dans le langage du monde qu'il est question d'obtention et de compréhension des vérités; c'est dans le langage du monde qu'il est question de srotaāpanna, sakṛdāgāmin, anāgāmin, arhat, pratyekabuddha, bodhisattva ou buddha. Au sens vrai, il n'y a rien de tout cela ».

Ratnakūṭa, T 310, k. 39, p. 227 *a* 14 : « La bodhi n'est attestée ni par le corps *(kāya)* ni par la pensée *(citta)*. Pourquoi? Le corps est naturellement sans savoir *(jñāna)* et sans activité *(caritra)*, pareil à l'herbe *(tṛṇa)*, au morceau de bois *(kāṣṭha)*, au mur *(bhitti)*, au reflet d'une pierre polie. Il en est de même pour la pensée, pareille à la magie *(māyā)*, au mirage *(marīci)*, à la lune réfléchie dans l'eau *(udakacandra)*. Comprendre de cette manière le corps et la pensée, cela s'appelle *bodhi*. C'est seulement dans le langage du monde *(lokavyavahāra)* qu'il est question de *bodhi*, mais la vraie nature de la *bodhi* est inexprimable *(anirvācya)*. Elle ne peut être obtenue *(prāpta)* ni par le corps ni par la pensée, ni par le *dharma* ni par l'*adharma*, ni par le vrai *(bhūta)* ni par le faux *(abhūta)*, ni par la vérité *(satya)* ni par le mensonge *(mṛṣā)*. Pourquoi? Parce que la *bodhi* rejette le discours *(vyavahāra)* et rejette tout caractère réel *(dharmalakṣaṇa)*. En outre, la *bodhi* est sans figure *(saṃsthāna)*, sans emploi *(prayojana)* et sans discours *(vyavahāra)*. Pareille à l'espace *(ākāśasama)* et sans figure, elle est inexprimable *(anirvācya)*. Examiner correctement tous les dharma, c'est n'en rien dire. Pourquoi? Parce que, dans les dharma, il n'y a pas de discours, et dans le discours, il n'y a pas de dharma. Les êtres ne comprennent pas le vrai principe *(bhūtanaya)* des dharma. Le Tathāgata éprouve pour eux une grande compassion *(mahākaruṇā)* : c'est pourquoi maintenant je leur enseigne le vrai principe des dharma pour qu'ils le comprennent bien, car c'est là la vérité *(satya)* et le sens vrai *(bhūtārtha)* ».

Ibid., p. 227 *b* 11 : « *Bodhi* est synonyme de vacuité *(śūnyatā)*. C'est parce que le vide est vide que la *bodhi*, elle aussi, est vide. Parce que la *bodhi* est vide, tous les dharma sont vides. Le Tathāgata comprend tous les dharma selon cette vacuité. Ce n'est pas en raison du vide qu'il comprend la vacuité des dharma; c'est par le savoir de l'unique vrai principe *(ekabhūtanaya)* qu'il comprend que la nature des dharma est vide. Le vide et la *bodhi* ne sont pas deux natures distinctes; et comme il n'y a pas de dualité *(dvaya)*, on ne peut pas dire : « Ceci est la *bodhi*, cela est la vacuité *(śūnyatā)* ». S'il y avait dualité, on pourrait dire : « Ceci est la *bodhi*, cela est la vacuité ». Mais les dharma sont sans dualité et sans caractère de dualité; sans nom, sans caractère et sans activité; absolument inactifs et sans fonctionnement *(samudācāra)*. Donc le vide en question échappe à toute croyance *(grāha)* et adhésion *(abhiniveśa)*. En vérité absolue *(paramārthasatyena)*, aucun dharma n'existe *(upalabhyate)* : c'est parce qu'ils sont vides de nature propre *(svabhāvaśūnya)* qu'ils sont dits vides ».

Après un exposé analogue, le Gayāśīrṣa, T 464, p. 482 *a* 8 conclut : « Le caractère de la *bodhi* transcende le triple monde, dépasse la convention *(saṃvṛti)* et le chemin du langage *(vyavahāramārga)*. C'est en éteignant toute production que l'on produit la pensée de la *bodhi*. La production de la *bodhi* est non-production ».

NOTE VII : GOTRA ET TATHĀGATAGOTRA
(Cf. Ch. VII, § 2).

Par *gotra* « race, famille », on entend certaines dispositions mentales éternelles ou acquises, qui font qu'une personne peut obtenir le Nirvāṇa. On appelle *gotrabhū* (Majjhima, III, p. 256,*7*; Aṅguttara, IV, p. 373,*7*; V, p. 23,*7*) l'homme qui va obtenir la qualité d'Ārya qui lui assure le Nirvāṇa; *agotraka*, celui qui n'a pas cette qualité.

Dans l'Aṅguttara, V, p. 193-195, le Buddha range parmi les quatorze points réservés *(avyākṛtavastu* : cf. Nāgārjuna, *Traité*, p. 154-155) la question de savoir si tous les êtres arriveront au Nirvāṇa. Mais tous ceux qui y arriveront, y arriveront par le Chemin : la ville de l'existence n'a qu'une porte de sortie. Cependant Nāgasena répond à la même question par la négative : *na kho mahārāja sabbe va labhanti nibbānaṃ* (Milindapañha, p. 69,*17*; P. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, p. 151).

Les sources anciennes (Dīgha, III, p. 217) et l'Abhidharma (Dhammasaṅgaṇi, p. 186; Kośa, III, p. 137) distinguent trois caté-

gories *(rāśi)* : 1. *samyaktvaniyatarāśi,* ceux qui sont entrés dans le Chemin et arriveront rapidement au Nirvāṇa; 2. *mithyātvaniyatarāśi,* ceux qui, ayant commis de graves péchés, iront certainement dans de mauvaises destinées, et qui, sortis de ces mauvaises destinées, passeront dans le troisième *rāśi*; 3. *aniyatarāśi,* ceux qui ne font partie ni du premier ni du second *rāśi,* et peuvent entrer dans l'un ou l'autre.

Avec le temps et la formation de divers Véhicules de salut, le problème du *gotra* va en se compliquant : cf. Sūtrālaṃkāra, p. 10-11; Bodh. bhūmi, p. 3-11; Siddhi, p. 103, 115, 562.

Ces sources distinguent : 1. le gotra *prakṛtistha* ou « d'origine », inné, sans commencement, possédé par la nature même des choses *(paraṃparāgato 'nādikāliko dharmatāpratilabdhaḥ)*; 2. le gotra *samudānīta* « acquis » par la pratique préalable des racines de bien *(pūrvakuśalamūlābhyāsāt pratilabdhaḥ).*

La Siddhi, *l.c.,* pose cinq catégories de personnes : 1-3. trois *niyatagotra* « de famille déterminée » : Śrāvakagotra, Pratyekagotra et Tathāgatagotra. Elles obtiendront nécessairement le Nirvāṇa, les premières par le Véhicule des Śrāvaka, les deuxièmes par le Véhicule des Pratyekabuddha et les troisièmes par le Grand Véhicule; 4. *aniyatagotra* « de famille indéterminée » : elles arriveront certainement au Nirvāṇa, mais elles peuvent entrer dans le Véhicule des Śrāvaka ou des Pratyekabuddha et, de là, avant ou après l'acquisition de la sainteté *(samyaktva),* passer dans le Grand Véhicule; 5. les *agotraka* « sans famille », à qui manquent, d'origine et à jamais, les germes du Nirvāṇa. Ces derniers sont encore appelés *icchantika,* en tibétain *ḥdod chen po,* « personnes de grands désirs ». Ce sont soit des damnés par prédestination, condamnés à rester ici-bas dans le Saṃsāra faute de racines de Nirvāṇa, soit des Bodhisattva qui, pour le salut des êtres, ne deviendront jamais Buddha et resteront toujours dans le Saṃsāra (Mahāvastu, I, p. 417; Laṅkāvatāra, p. 27,*5*; 65,*17*; Mahāvyutpatti, n° 2210, 2223).

Il est entendu (Bodh. bhūmi, p. 4,*10-12)* que les trois Véhicules conduisent respectivement à la Śrāvakabodhi, à la Pratyekabodhi et à l'Anuttarā samyaksaṃbodhiḥ, que les deux premiers purifient seulement de l'obstacle en passions *(kleśāvaraṇa)* tandis que le troisième supprime et l'obstacle en passions et l'obstacle au savoir *(jñeyāvaraṇa).*

Mais la question se pose de savoir si les trois Véhicules assurent véritablement le Nirvāṇa.

1. Les grands docteurs (Nāgārjuna, Asaṅga) admettent, semble-t-il, qu'on arrive au Nirvāṇa par les trois Véhicules.

Upadeśa, T 1509, k. 74, p. 581 *c* 24 sq. : Les gens des deux [premiers] Véhicules, quand leur pensée est pure *(anāsrava),* leurs passions *(kleśa)* sont épuisées *(kṣīṇa)* : donc, pour eux, plus de rétribution, plus de mérite ... En outre les gens des deux Véhicules réalisent la *bhūtakoṭi* : c'est pourquoi ils brûlent toutes les qualités *(guṇa).*

Ibidem, k. 28, p. 266 *c* 3 sq. : Le savoir *(jñāna)* du Bodhisattva et le savoir du Śrāvaka ne sont qu'un seul et même savoir. Mais le second n'a pas l'*upāya,* n'est pas orné des *mahāpraṇidhāna,* ne possède ni *mahāmaitrī* ni *mahākaruṇā,* ne cherche pas tous les *buddhaguṇa,* ne cherche pas le *sarvākārajñāna* pour connaître tous les dharma. Il se dégoûte seulement de *jāti, jarā, maraṇa* et coupe les liens de la soif *(tṛṣṇābandhana).* Il va directement au Nirvāṇa : là est la différence.

Sūtrālaṃkāra, p. 68,*15* : Asaṅga pose en thèse l'unité des Véhicules, identiques en plusieurs points, notamment en ce qui concerne l'élément de la loi *(dharmadhātu),* la non-personnalité *(nairātmya)* et la délivrance *(vimukti),* c'est-à-dire le Nirvāṇa.

Saṃgraha, p. 256, en note : « Chez les Śrāvaka, etc., qui résident dans le *nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu,* le corps *(kāya)* et le savoir *(jñāna)* sont détruits comme la flamme d'une lampe qui s'éteint. Au contraire, quand les Bodhisattva sont devenus Buddha, le corps de la loi *(dharmakāya)* qu'ils ont réalisé *(sākṣātkṛta)* va jusqu'au bout de la transmigration *(āsaṃsārakoṭeḥ)* sans subir de destruction ». — L'auteur montre ici la supériorité de l'*apratiṣṭhitanirvāṇa* du Buddha sur le *nirupadhiśeṣanirvāṇa* du Śrāvaka. C'est reconnaître implicitement que le Véhicule des Śrāvaka conduit bien au Nirvāṇa.

Ibidem, p. 326 en note : « Les trois Véhicules, en tant qu'ils délivrent de l'obstacle en passions *(kleśāvaraṇavimukti),* sont identiques. Aussi Bhagavat a-t-il dit : Entre délivrance et délivrance, il n'y a pas de différence ».

Buddhabhūmiśāstra de Bandhuprabha, T 1530, k. 5, p. 312 *b* 2-4 : « Les gens de famille déterminée *(niyatagotra)* obtiennent la Sortie *(niḥsaraṇa)* en s'appuyant chacun sur leur propre Véhicule. Les *aniyatagotra* obtiennent la Sortie, les uns en s'appuyant sur le Grand Véhicule, les autres en s'appuyant sur les autres Véhicules. Ici par Sortie *(niḥsaraṇa)* nous entendons le Nirvāṇa ».

La Siddhi, p. 671-672, affirme que les Aśaikṣa du Petit et du Grand Véhicule possèdent le *sopadhiśeṣa* et le *nirupadhiśeṣa* Nirvāṇa.

2. Mais plusieurs Mahāyānasūtra sont d'un avis diamétralement opposé. Selon eux, c'est à tort que Śrāvaka et Pratyekabuddha pensent avoir atteint le Nirvāṇa : ils en sont de fait fort éloignés. Il n'y a qu'un seul Véhicule efficace : celui des Buddha et des Bodhisattva, encore appelé Grand Véhicule. Les Véhicules des Śrāvaka et des Pratyekabuddha ont été enseignés intentionnellement *(saṃdhāya)* afin de mûrir les êtres. Ceux-ci, à un certain moment, abandonneront leur Véhicule provisoire pour entrer dans le vrai Véhicule.

Ainsi donc le terme *ekayāna* peut recouvrir des conceptions très différentes : pour les docteurs cités ici, il y a Véhicule unique parce que les trois Véhicules aboutissent à la même délivrance *(vimukti)*, au Nirvāṇa; pour les Mahāyānasūtra dont nous allons citer des extraits, il y a Véhicule unique parce que seul le troisième, le Grand Véhicule, est efficace.

Ratnakūṭa, T 310, k. 119, p. 675 *a* 27 : Les Arhat et les Pratyekabuddha ont encore des dharma de naissance restant, ils n'ont pas pratiqué [jusqu'au bout] la vie religieuse *(brahmacarya)*, ils n'ont pas fait ce qu'ils avaient à faire *(akṛtaṃ karaṇīyaṃ)*, ce qu'ils avaient à trancher *(prahātavya)* n'est pas arrivé au terme final; ils sont loin du Nirvāṇa. Pourquoi? Seuls les Tathāgata, saints, pleinement et parfaitement illuminés, réalisent *(sākṣātkurvanti)* le Nirvāṇa, sont munis de toutes les qualités immenses et inconcevables *(apramāṇācintyaguṇa)*; ce qu'ils avaient à trancher a été entièrement tranché; ils sont absolument purs; ils sont considérés par tous les êtres; ils ont dépassé les deux [premiers] Véhicules et le domaine *(viṣaya)* des Bodhisattva. Mais pour les Arhat, il n'en est pas ainsi. Dire qu'ils obtiennent le Nirvāṇa, c'est là un artifice salvifique *(upāya)* de la part du Buddha. C'est pourquoi les Arhat sont loin du Nirvāṇa.

Ibidem, k. 119, p. 676 *b* 6 : Les Śrāvaka et les Pratyekabuddha entrent tous dans le Grand Véhicule, et ce Grand Véhicule est le Véhicule des Buddha. C'est pourquoi les trois Véhicules sont un Unique Véhicule *(ekayāna)*. Réaliser le Véhicule unique, c'est obtenir l'*anuttarā samyaksaṃbodhiḥ*; et l'*anuttarā samyaksaṃbodhiḥ* est le Nirvāṇa. Le Nirvāṇa, c'est le pur Corps de la loi *(viśuddhadharmakāya)* des Tathāgata. Ce qui réalise ce Corps de la loi, c'est le Véhicule unique. Il n'y a pas de Tathāgata à part, ni de Corps de la loi à part : il est dit que le Tathāgata, c'est le Corps de la loi. Ce qui réalise le Corps de la loi définitif *(atyantadharmakāya)*, c'est l'Unique Véhicule définitif *(atyantaikayāna)*. Le Véhicule unique définitif est l'abandon de la série *(saṃtānoccheda)*.

Saddharmapuṇḍ., références ci-dessus, VI, § 11, note 32. — Dans le même texte, p. 210,*1-4*, cinq cents Arhat reconnaissent eux-mêmes qu'ils ne possèdent pas le Nirvāṇa : *atyayaṃ vayaṃ bhagavan deśayāmo yair asmābhir bhagavann evaṃ satatasamitaṃ cittaṃ paribhāvitam idam asmākaṃ parinirvāṇaṃ parinirvṛtā vayam iti yathāpīdaṃ bhagavann avyaktā akuśalā avidhijñāḥ. tat kasya hetoḥ. yair nāmāsmābhir bhagavaṃs tathāgatajñāne 'bhisaṃboddhavya evaṃrūpeṇa parīttena jñānena paritoṣaṃ gatāḥ sma* : « Nous confessons notre faute, ô Bienheureux, nous nourrissions sans cesse la pensée que c'était là notre Nirvāṇa et que nous étions arrivés au Nirvāṇa complet; c'est, ô Bienheureux, que nous ne sommes pas éclairés, que nous ne sommes pas habiles, que nous ne sommes pas instruits comme il faut. Pourquoi? C'est que, quand il nous fallait arriver à l'illumination des Buddha dans le savoir du Tathāgata, nous nous sommes contentés de ce savoir limité qui est le nôtre ».

3. Vimalakīrti poursuit jusque dans leurs conséquences extrêmes les considérations développées ici.

a. La distinction entre gotra des Śrāvaka et Tathāgatagotra ne tient pas, car « il n'y a ni pensée de Bodhisattva ni pensée de Śrāvaka » (VIII, § 5), et « de la *bodhi*, personne ne s'approche et personne ne s'écarte » (III, § 52).

b. Il n'y a ni bon ni mauvais Chemin de Nirvāṇa (VIII, § 30), ni aucun Véhicule pour le parcourir, car « la *bodhi* est déjà acquise par tous les êtres et il n'y a pas un seul être qui ne soit déjà parinirvâné » (III, § 51).

c. Pareillement vides, Saṃsāra et Nirvāṇa sont identiques (IV, § 12; VIII, § 13 et 29).

d. En conséquence, c'est dans le Saṃsāra qu'il faut chercher le Nirvāṇa. Le saint *(ārya)*, déterminé au salut *(avakrāntaniyāma)*, et qui a vu les vérités *(dṛṣṭasatya)* « n'est pas capable de produire l'*anuttarasamyaksaṃbodhi* » (VII, § 3).

Ainsi donc « le *Tathāgatagotra*, c'est la famille des soixante-deux espèces de vues fausses *(dṛṣṭigata)*, de toutes les passions *(kleśa)*

et de tous les mauvais dharma [qui ont cours dans le Saṃsāra] » (VII, § 2).

NOTE VIII : AMṚTA PARFUMÉ ET REPAS SACRÉ
(Cf. Ch. IX, § 1, n. 1).

Le chapitre IX est intitulé en tibétain *Sprul pas zal zas blaṅs pa* « Prise de la nourriture par le (bodhisattva) fictif » *(nirmitena bhojanādānam)*. Cette nourriture, au ch. IX, § 11, est qualifiée d'ambroisie (sanskrit *amṛta*, tibétain *bdud-rtsi*, chinois *kan-lou* 甘露).

En sanskrit, *amṛta*, pris substantivement, a deux sens principaux: 1. immortalité, 2. ambroisie (nourriture ou breuvage d'immortalité, antidote).

Les textes bouddhiques l'emploient surtout dans le premier sens et en font un synonyme de Nirvāṇa. Le Buddha a ouvert pour les êtres les portes de l'immortel *(apārutā tesaṃ amatassa dvārā* : Vinaya, I, p. 7,*4*; Dīgha, II, p. 39,*21*; 217,*15*; Majjhima, I, p. 169, *24*; Saṃyutta, I, p. 138,*22*) et quiconque est son disciple recherche l'Immortel, le Nirvāṇa *(amataṃ nibbānaṃ pariyesati* : Aṅguttara, II, p. 247,*33*; Apadāna, I, p. 23,*27*; Mahāniddesa, I, p. 20,*10*, etc.).

Les textes employant *amṛta* dans le sens d'ambroisie ou d'antidote sont plutôt rares : le Jātakamāla, p. 221,*6*, parle de pluie d'ambroisie *(amṛtavarṣa)*, et le Milindapañha, de l'ambroisie avec laquelle le Bienheureux a arrosé le monde *(amatena lokaṃ abhisiñci Bhagavā* : Milinda, p. 335,*29*) et du remède d'ambroisie *(amatosadha* : p. 247,*22*) qui calme toutes les maladies des passions; il compare (p. 319,*9*) ce remède-immortalité *(agado amataṃ)* au Nirvāṇa-immortalité *(nibbānaṃ amataṃ)*.

C'est non seulement d'une nourriture sacrée, mais d'un festin d'immortalité que le Vimalakīrtinirdeśa entend parler ici. Il introduit ainsi dans le bouddhisme un élément nouveau dont il faut rechercher la signification et, si possible, la provenance.

*

Dans son beau livre sur le *Festin d'Immortalité*, Paris, 1924, M. Georges DUMÉZIL a étudié le cycle hindou de l'Amṛta dans ses rapports avec d'autres cycles similaires. Il résume (p. 292) le cycle hindou de la façon suivante :

I. — Les *Deva* craignent la mort. Ils délibèrent sur les moyens de préparer la nourriture d'immortalité, l'*amṛta*. Conseillés par *Vishnu*, ils décident de baratter l'océan dans son « vase ». Ils s'entendent pour cela avec les Asura.

Conquête des outils : les *Deva*, entre autres choses, vont demander au *Maître des eaux* de prêter l'océan pour l'opération.

Ils barattent l'océan. L'*amṛta* apparaît, ainsi que divers êtres divins *(Lakshmī..)*. Un poisson, né du barattement excessif, menace le monde; il est absorbé par *Śiva*.

III. — Les *Asura* ont dérobé l'*amṛta*, et réclament en outre la possession de la déesse *Lakshmī*.

Vishnu-Nārāyaṇa revêt l'apparence de Lakshmī et, suivi de Nara également déguisé en femme, se rend chez les *Asura*. Ceux-ci, fous d'amour, donnent l'*amṛta* à la fausse déesse qui le reporte aux Deva.

II. — Les *Deva* assemblés boivent l'*amṛta*. L'*Asura Rāhu* se joint subrepticement à eux. Dénoncé, il est décapité par *Vishnu*. En tombant son corps ébranle la terre.

IV. — Mêlée générale. Les *Asura*, vaincus surtout par *Vishnu*, sont précipités dans les eaux et sous la terre. Les *Deva* gardent définitivement l'*amṛta*.

M. Dumézil rapproche le cycle hindou de quantité d'autres légendes indo-européennes et notamment du cycle grec de l'*ambrosia* et de l'*Océanide Ambrosia*, et du cycle béotien de *Prométhée* et du *Pithos d'immortalité*.

*

Il ne semble pas que le banquet sacré provoqué par Vimalakīrti ait grand'chose de commun avec le cycle hindou du festin d'immortalité. En revanche il se prête à quelques rapprochements avec des récits de repas et de miracles contenus dans les écritures bouddhiques.

L'amṛta tel que le conçoit le Vimalakīrtinirdeśa appelle quelques remarques :

1. *L'amṛta vient d'en haut.* — Il ne provient pas du fond de l'océan, mais il est la nourriture ordinaire du buddha Sugandhakūṭa et de ses grands Bodhisattva peuplant l'univers Sarvagandhasugandhā, uniquement formé de parfum : le repas de midi, pris en commun par ce buddha et ces bodhisattva, servi par un (ou

plusieurs) échansons du nom de Gandhavyūhāhāra, consiste en une nourriture parfumée (IX, § 2).

L'univers Sarvagandhasugandhā est situé aux confins du zénith *(ūrdhvā diś)*, à l'opposite du Sahāloka, notre monde à nous, localisé au nadir. Lorsque la nourriture normalement consommée en univers Sarvagandhasugandhā descendra exceptionnellement en Sahāloka, elle apparaîtra comme une manne descendue du ciel pour donner la vie au monde.

2. *L'amṛta est humblement sollicité et généreusement accordé.* — Il n'est pas fabriqué à grand renfort de moyens, comme dans le cycle hindou, ni conquis par force ou par ruse. Vimalakīrti crée par métamorphose un bodhisattva et le dépêche auprès du buddha Sugandhakūṭa. En y mettant les formes les plus raffinées de la vieille politesse indienne, le bodhisattva fictif sollicite, au nom de Vimalakīrti, quelques restes de la nourriture parfumée consommée dans l'univers Sarvagandhasugandhā. Elle fera œuvre de Buddha *(buddhakārya)* dans l'univers Sahā et convertira les êtres animés d'intentions viles (IX, § 4-5). La nourriture ainsi demandée est accordée non moins aimablement. Le buddha Sugandhakūṭa, en personne, déverse quelques miettes de son repas dans un *vase*, ou plus exactement dans un bol aux aumônes *(pātra)* et le remet au bodhisattva fictif (IX, § 8, au début).

C'est intentionnellement que le texte reproduit au long les formules de politesse échangées en cette occasion. Il fallait que Vimalakīrti connaisse le don divin et le demande pour qu'il lui soit accordé.

On notera le rôle d'intermédiaire joué par le bodhisattva qui fait la liaison entre le Sahāloka et le monde d'en haut. Créé *(nirmita)* et protégé *(adhiṣṭhita)* par Vimalakīrti, il parle et agit au gré de celui-ci et en est le véritable substitut. Voir à ce propos Kośa, VII, p. 118-120.

3. *Les convives indignes.* — L'*amṛta* est sollicité et accordé « pour que les êtres aux aspirations viles *(hīnādhimuktika)* soient animés d'aspirations nobles » (IX, § 4). Dans tous les récits de repas sacré, figurent des convives indignes, voire des voleurs et des traîtres. Dans le cycle hindou, les Asura dérobent l'*amṛta*, et l'asura Rāhu se joint subrepticement aux deva pour la consommer. Certaines recensions du Mahāparinirvāṇasūtra veulent qu'au cours du repas chez le forgeron Cunda un mauvais moine ait dérobé une coupe de métal précieux en la cachant sous son aisselle *(lohakaroṭakaṃ kakṣeṇāpahṛtavān)* mais que, par la volonté toute puissante du Buddha, le Maître et Cunda aient été les seuls à s'apercevoir du larcin. Voir Mahāparinirvāṇa sanskrit, p. 258; Dīrgha, T 1, k. 3, p. 18 *b* 7-8; T 5, k. 1, p. 167 *c* 17-19; T 6, k. 1, p. 183 *b* 5-6; Vin. des Mūlasarv. T 1451, k. 37, p. 390 *b* 19-20; Comm. du Suttanipāta, II, p. 159 : textes analysés et traduits par E. Waldschmidt, *Beiträge zur Textgeschichte des Mahāparinirvāṇasūtra*, Nachrichten v. d. Gesell. der Wissens. zu Göttingen, 1939, p. 63-94.

Aucun voleur n'intervient dans le festin d'immortalité de Vimalakīrti, mais il y est question à plusieurs reprises de convives animés d'aspirations viles ou intéressées.

Le grand Śāriputra est pris à partie le premier (IX, § 1). Après avoir subi toute la matinée d'interminables conversations pieuses, cette réflexion lui vint : « Il est midi et ces grands Bodhisattva ne se lèvent toujours pas. Quand donc allons-nous manger ? ». Souci prosaïque, mais parfaitement justifié. Passé midi, les bouddhistes sont tenus au jeûne. Il aurait fallu lever aussitôt la séance pour que les auditeurs affamés regagnent au plus vite Vaiśālī et se procurent des vivres à la ville séparée par cinq *lis* de la maison de Vimalakīrti. Les renvoyer à jeun était les exposer à tomber de faiblesse en chemin.

Vimalakīrti lisant dans la pensée de Śāriputra gourmande le grand disciple : « Śāriputra, lui dit-il, il ne faut pas entendre la Loi avec des préoccupations purement matérielles. Cependant, attends un moment, et tu mangeras une nourriture encore jamais goûtée ». C'était lui rappeler que l'homme ne vit pas seulement de pain et lui annoncer un aliment nouveau que ses pères n'avaient encore jamais mangé.

Un peu plus tard, Vimalakīrti s'apprête à distribuer à la grande assemblée la nourriture sacrée contenue dans un unique vase. C'est alors que quelques disciples — Hiuan-tsang précise : quelques vils disciples — eurent la réflexion suivante : « Cette nourriture est très peu; comment suffirait-elle à une si grande assemblée ? » (IX, § 12). Ils s'attirent aussitôt la réplique du bodhisattva fictif : « N'identifiez pas votre petite sagesse et vos petits mérites à l'immense sagesse et aux immenses mérites du Buddha. L'eau des quatre grands océans serait tarie avant que cette nourriture au parfum suave n'ait subi la moindre diminution. Si même tous les êtres peuplant les immenses univers, durant un kalpa ou cent kalpa,

avalaient cette nourriture en faisant des bouchées aussi grosses que le Mont Sumeru, cette nourriture ne diminuerait pas » (IX, § 12). Et, de fait, « l'assemblée tout entière fut rassasiée par cette nourriture, et cette nourriture ne s'épuisa point » (IX, § 13).

Le thème du vase d'abondance est universel et la légende bouddhique connut au moins un cas de multiplication des pains. Il est relaté, en termes identiques, par les Commentaires du Dhammapada I, p. 373, et des Jātaka, I, p. 348 : L'épouse du śreṣṭhin Macchari-kosiya déposa un gâteau *(pūva)* dans le bol du Tathāgata. Le Maître en prit autant qu'il en fallait pour se sustenter, et les cinq cents moines aussi en prirent autant qu'il en fallait pour se sustenter. Le śreṣṭhin procéda alors à une distribution de lait, de *ghee*, de miel, de sucre, etc. Le Maître et les cinq cents moines complétèrent leur repas; le śreṣṭhin et son épouse mangèrent autant qu'ils désiraient. Cependant les gâteaux n'accusaient aucune diminution *(pūvānaṃ pariyosānaṃ eva na paññāyati)*. Et même quand ils eurent été distribués aux moines du monastère tout entier et aux mendiants, les gâteaux qui restaient n'en finissaient pas *(pariyanto na paññāyat' eva)*. « Maître, dit-on au Buddha, les gâteaux ne diminuent pas *(parikkhayaṃ na gacchanti)* ». Le Maître répondit : « Jetez-les donc dans la resserre, près de la porte du Jetavana ».

4. *L'amṛta n'est pas le résultat d'une transmutation.* — Un aliment nouveau, susceptible de se multiplier à l'infini sans jamais s'épuiser, pourrait être une création magique. Quiconque possède les grands pouvoirs magiques *(maharddhi* : cf. Bodh. bhūmi, p. 58-63; Saṃgraha, p. 221-222) peut opérer des transmutations *(anyathībhāvakaraṇa)*. Par *adhimukti*, c'est-à-dire par une intense application de l'esprit, un acte supérieur de volonté, il change les grands éléments (terre, eau, feu, vent) les uns dans les autres, la couleur-figure *(rūpa-saṃsthāna)* en son *(śabda)*, etc.

Le folklore bouddhique contient des récits de mutation de nourriture. Selon l'Atthasālinī, p. 419, et le Visuddhimagga, éd. WARREN, p. 363, un ermitage situé dans les monts Vindhya, le Vattaniya senāsana, était le théâtre d'un miracle journalier. Voyant les moines manger leur nourriture sèche, le vénérable Assagutta avait formé le souhait qu'ils disposassent désormais de lait caillé. Son désir fut exaucé : chaque jour l'eau de l'étang qui baignait le monastère se transformait à l'heure du repas en lait caillé, puis, le repas terminé, redevenait de l'eau.

L'*amṛta* concédé par le buddha Sugandhakūṭa et distribué par Vimalakīrti n'est manifestement pas une nourriture de ce genre.

5. *L'amṛta est une essence sacrée, à la fois nourriture et remède contre les passions, qui exerce simultanément des effets matériels et spirituels.* — Il s'agit bien d'une essence sacrée, donnée par le Buddha, « parfumée » *(parivāsita)* ou « constituée » *(prabhāvita)* par la Grande compassion (IX, § 11) et provenant des cinq Éléments surnaturels *(lokottaraskandha)* qui assurent la délivrance *(vimukti)*, le salut (IX, § 12).

C'est aussi un « grand roi des médicaments » *(mahābhaiṣajyarāja* : cf. X, § 7), un *pharmakon* d'immortalité. Mais il ne trouve pas son emploi dans la guerre contre les Géants, comme le voulaient les Grecs (cf. G. DUMÉZIL, *o.l.*, p. 89, 110, 112, 229) : c'est un antidote contre les passions. « Tant que les poisons de toutes les passions ne sont pas éliminés, cette nourriture n'est pas digérée : c'est après seulement qu'elle est digérée » (X, § 7). De là la recommandation de Vimalakīrti : « Ne la mangez pas avec des sentiments mesquins et vils, car si vous la mangiez ainsi, vous ne pourriez pas la digérer » (IX, § 11). Que chacun s'éprouve soi-même car en manger sans discernement est manger sa propre condamnation.

L'*amṛta* dont il est question est une véritable nourriture *(bhojana)* et qui produit à la fois des effets matériels et spirituels.

a. « La force de cette nourriture demeure dans le corps sept jours et sept nuits. Passé ce délai, elle est graduellement digérée. Bien qu'elle soit longtemps sans être digérée, elle ne fait aucun tort » (X, § 5).

b. Tous ceux qui en ont mangé émettent un parfum par tous leurs pores, et ce parfum persiste aussi longtemps que cette nourriture n'est pas digérée, à savoir durant sept jours et sept nuits (IX, § 13; X, § 4-5).

c. « Ceux qui en mangèrent sentirent descendre en leur corps un bonheur *(sukha)* égal à celui des Bodhisattva résidant dans l'univers Sarvasukhamaṇḍitā « Orné de tout bonheur » (IX, § 13).

d. Enfin et surtout, au bout de sept jours et sept nuits, quand la nourriture est digérée, chacun a avancé d'un degré dans la voie qui lui est propre. Ceci est expliqué au long au ch. X, § 6, mais il y a quelque discordance entre les versions. A s'en tenir à l'original sanskrit cité dans le Śikṣāsamuccaya, p. 270, les Śrāvaka qui ne sont pas encore entrés dans la détermination absolue quant à

l'obtention du Nirvāṇa deviennent des *avakrāntaniyāma,* c'est-à-dire des Ārya (saints). Quant aux Bodhisattva qui n'ont pas encore produit la pensée de l'illumination, ils la produisent, et entrent ainsi dans la première *bhūmi;* ceux qui l'auraient déjà produite acquièrent la certitude concernant les dharma qui ne naissent pas *(anutpattikadharmakṣānti)* et accèdent ainsi à la huitième *bhūmi.*

*

Les effets spirituels mis à part, l'*amṛta* tel que le présente le Vimalakīrti n'est pas sans rapport avec l'essence nutritive (sanskrit, *ojas;* sanskrit hybride, *oja* ou *ojā;* pāli, *ojā)* dont il est question dans les vieux textes bouddhiques. Les dieux peuvent l'introduire directement dans les pores de la peau de leurs favoris ou l'ajouter à leurs aliments. Sa haute valeur nutritive la rend particulièrement indigeste; c'est pourquoi seuls les saints peuvent la supporter, et les restes de la nourriture ainsi fortifiée doivent être soigneusement mis en terre.

Tandis qu'il pratiquait les austérités sur les bords de la Nairañjanā, Śākyamuni envisagea un jour de s'abstenir complètement de nourriture. Les dieux s'approchèrent de lui et lui dirent : Sire, gardez-vous de vous abstenir de toute nourriture; cependant, si vous voulez le faire, nous vous introduirons de l'essence nutritive divine par les pores de la peau, et par elle vous vous sustenterez (cf. Majjhima, I, p. 245,*8-12* : *mā kho tvaṃ mārisa sabbaso āhārupacchedāya paṭipajji, sace kho tvaṃ mārisa sabbaso āhārupacchedāya paṭipajjissasi tassa te mayaṃ dibbaṃ ojaṃ lomakūpehi ajjhoharissāma, tayā tvaṃ yāpessasīti.* — Mahāvastu, II, p. 131,*2-3* : *vayan te romakūpavivarāntareṣu divyām ojām adhyohariṣyāmaḥ*). Mais le futur Buddha refuse avec indignation de se livrer à cette supercherie.

Cependant, selon la tradition pāli, mais non pas sanskrite, les dieux introduisirent à deux reprises de l'essence nutritive dans la nourriture du Buddha : lors du dernier repas, chez Sujātā, avant la Bodhi, et lors du dernier repas, chez le forgeron Cunda, avant le Nirvāṇa. C'est ce qu'affirme la Nidānakathā, Jātaka, I, p. 68,*30-32* : *aññesu hi kālesu devatā kabaḷe kabaḷe ojaṃ pakkhipanti, sambodhidivase ca pana parinibbānadivase ca ukkhaliyaṃ yeva pakkhipanti.*

On sait que Cunda servit au Buddha du *sūkaramaddava* (Dīgha, II, p. 127,*5*). Les anciens exégètes hésitent sur la nature de ce mets : chair fraiche, à la fois tendre et grasse, d'un porcelet d'un an, ni trop jeune ni trop vieux *(nātitaruṇassa nātijiṇṇassa ekajeṭṭhakasūkarassa mudusiniddhaṃ pavattamaṃsaṃ),* ou riz bouilli tendre, à cuire avec une sauce extraite des cinq produits de la vache *(muduodanaṃ pañcagorasayūsapācanavidhānam),* ou pousses de bambous écrasées par des porcs *(sūkarehi madditavaṃsakaḷīro),* ou encore champignons poussant dans un endroit foulé par les porcs *(sūkarehi madditapadese jātaṃ ahicchattakaṃ),* ou enfin un élixir de vie *(rasāyana).* Cf. Buddhaghosa dans Comm. du Dīgha, II, p. 568 et la note; Dhammapāla, Comm. de l'Udāna, p. 399-400.

Après l'ingestion de cette nourriture, le Buddha tomba gravement malade, mais il interdit formellement d'adresser le moindre reproche à Cunda. Si cette nourriture était si indigeste c'est que, selon certaines sources (Comm. du Dīgha, II, p. 568,*16-17*), « les divinités y avaient introduit l'essence nutritive se trouvant dans les quatre grands continents entourés de deux mille îles » *(tattha pana dvisahassadīpaparivāresu catūsu mahādīpesu devatā ojaṃ pakkhipiṃsu).* C'est sans doute pourquoi, selon le Dīgha, II, p. 127, le Buddha demande à Cunda de ne pas servir cette nourriture à ses moines et d'en enfouir les restes dans un trou, nul autre que le Tathāgata n'étant capable de la digérer.

La nourriture sacrée servie par Vimalakīrti n'est pas aussi redoutable : pourvu qu'on la prenne dans de bonnes intentions, elle est digérée au bout de sept jours. C'est là une conception épurée du repas sacré que le bouddhisme n'est pas seul à avoir imaginée.

APPENDICE II

VIMALAKĪRTI EN CHINE

PAR

M. PAUL DEMIÉVILLE

Outre l'importance qu'il présente dans la perspective du bouddhisme indien, le Sūtra de Vimalakīrti offre l'intérêt d'être une des rares œuvres bouddhiques qui se soient véritablement intégrées au patrimoine culturel chinois. Dans le domaine littéraire et artistique comme dans celui de la philosophie et de la religion, son influence a été considérable en Chine. Il y a été très lu, par les laïcs aussi bien que par les moines, et sans distinction d'écoles ou de sectes; il y a donné lieu à une exégèse abondante, de tendances ou de nuances fort diverses, dont il ne subsiste qu'une petite partie. Il n'a cessé d'inspirer les poètes, les peintres, les penseurs chinois. Par son contenu comme par sa forme, il n'est guère de texte étranger, avant les temps modernes, qui ait su toucher à ce point la sensibilité chinoise.

Les doctrines de la Prajñā-Pāramitā, si proches à certains égards de celles du taoïsme antique, revêtent dans le Sūtra de Vimalakīrti un aspect infiniment mieux adapté au goût chinois que les interminables développements des grandes sommes sanskrites qui se comptaient par milliers ou myriades de *śloka*, ou que les bréviaires de plus en plus condensés, *Vajracchedikā, Hṛdaya,* etc., dont la rédaction tourne à la mise en conserve mnémotechnique pour initiés. Il n'est pas surprenant qu'un des premiers lettrés chinois qui s'intéressèrent à ces doctrines, l'homme d'État Yin Hao 殷浩 des Tsin orientaux († 356), lorsqu'après avoir subi des revers politiques et militaires il se mit sur ses vieux jours à lire des textes bouddhiques, ait préféré le Sūtra de Vimalakīrti aux textes de Prajñā-Pāramitā qu'il trouvait ou trop longs ou trop courts [1].

[1] *Che-chouo sin-yu*, IB, p. 23 b (éd. Sseu-pou ts'ong-k'an). Cf. ZÜRCHER, *The Buddhist conquest of China* (Leiden, 1959), p. 131.

Le Sūtra de Vimalakīrti est une œuvre d'art. La mise en scène est conduite avec une habileté de dramaturge. Le dialogue est étincelant et rappelle les procédés d'exposition de Confucius, de Mencius ou de Tchouang-tseu. Les théories les plus abstruses s'illustrent d'anecdotes en acte telles que les aiment les Chinois. Le paradoxe, l'ironie sont maniés de main de maître, comme dans le célèbre épisode de Śāriputra, ce saint des saints du Petit Véhicule, le premier des disciples du Buddha pour la sagesse *(prajñāvatām agra),* qu'une déesse maligne couvre de fleurs dont il ne peut se dépêtrer et qui finit par se voir changé en femme (ch. VI). Cette histoire faite pour scandaliser les orthodoxes [2] n'en devait pas moins (avec d'autres sources) inspirer un des rites les plus gracieux de la liturgie chinoise et japonaise, celui de l'éparpillement des fleurs (*san houa* 散花). Le cléricalisme puritain du Hīnayāna, si contraire à l'éthique chinoise, fait l'objet d'une satire subtile. Le seul des interlocuteurs qui trouve grâce aux yeux de Vimalakīrti est le Bodhisattva Mañjuśrī, cet adolescent princier *(kumārabhūta)* qui porte cinq mèches de cheveux *(pañcacīraka),* alors que les moines au crâne chauve, *śrāvaka* ou *arhat,* se voient tourner en dérision (ch. III). L'auteur de cette glorification du laïc aurait-il été un laïc? Vimalakīrti est essentiellement, aggressivement laïc [3] : un « gentilhomme retiré » (*kiu-che* 居士), comme on dit en chinois pour un *upāsaka*, un « maître de maison » avisé, riche, respecté, un banquier, un homme d'affaires dont les affaires ne salissent pas les mains, un bienfaiteur qui, s'il le faut, hante les mauvais lieux pour y faire œuvre de salut, mais sans qu'aucun contact impur puisse le souiller plus que la boue

[2] En exaltant Vimalakīrti plus haut que le Buddha lui-même, le sūtra choquait aussi le sens hiérarchique des Chinois orthodoxes, ainsi qu'il ressort d'un texte de Fou-li 復禮 des T'ang (T. 2111, p. 551 *a*) cité par TCH'EN Yin-k'iue dans sa « Postface au texte de Touen-houang d'une 'amplification' du chapitre du Sūtra de Vimalakīrti intitulé 'Les questions de Mañjuśrī sur la maladie' », *Bulletin de l'Institut de recherches d'Histoire et de Philologie de l'Academia Sinica*, II, I (Pékin, 1930), p. 6-7.

[3] Le moindre paradoxe qui s'attache à Vimalakīrti n'est pas que la mesure de son habitation, « dix pieds carrés » (*fang-tchang* 方丈), relevée dans les ruines de Vaiśālī par les voyageurs chinois des T'ang, soit devenue en Chine une désignation de la cellule monacale, puis des moines eux-mêmes ou plus particulièrement des abbés supérieurs de monastères. Cf. ci-dessus, p. 81-82.

ne souille le lotus (ch. I). Il résout le vieux dilemme chinois entre l'activisme et le quiétisme (*tong* 動 et *tsing* 靜); la méditation passive de Śāriputra (ch. III, 3, ci-dessus p. 142) fait l'objet d'un blâme qu'à l'époque des T'ang les anti-quiétistes de la branche méridionale de l'école du Dhyāna devaient mettre en vedette [4]. Vimalakīrti participe à l'activité sans cesser d'être dans la quiétude; il s'adapte à toute situation, « répond », réagit à tout appel extérieur sans s'en laisser troubler. Ses réflexes sont tellement désintéressés, sa liberté si parfaite, il fait preuve d'une telle maîtrise de lui-même et du monde que les lois de la morale vulgaire, voire même celles de la nature, ne comptent pas pour lui. A son instance le riz se multiplie pour nourrir les visiteurs qui se pressent dans sa chambre, et celle-ci s'agrandit aux dimensions d'un auditoire universel. De tels miracles sont qualifiés d'inconcevables, d'« impensables » (*acintya*). Comme l'a bien vu le commentateur Seng-tchao [5], la notion d'« impensable » est au centre du sūtra. Toute dualité est déclarée illusoire, toute contradiction logique escamotée; le tiers n'est pas exclu, les catégories de la pensée normale sont transcendées; toute discursivité est vaine. Le chemin de la délivrance passe par les passions; l'Éveil, c'est la Transmigration elle-même. Les contraires se concilient. La vérité est « impensable » et relève du silence. On croirait lire Tchouang-tseu. Peut-être est-il abusif d'attribuer à Vimalakīrti « les vertus d'un lettré confucianiste et la prestance d'un aristocrate taoïste [6] ». Il est clair en tout cas qu'un tel type de bouddhiste avait tout pour séduire les lettrés chinois, si raisonnables que le dernier mot de la philosophie fut toujours pour eux de nier la raison.

Et c'est en effet chez des lettrés nourris de philosophie taoïste, dans l'*intelligentzia* des Tsin orientaux (317-420), que le Sūtra de Vimalakīrti devait remporter ses premiers succès en Chine. A cette époque, le texte sanskrit avait déjà été traduit au moins trois fois; vers le milieu du IVe siècle, le moine chinois Tche Min-tou 支愍度 en donna une édition synthétique [7]. Tche Min-tou s'était fait connaître par son exégèse originale d'une des théories de la Prajñā-Pāramitā, interprétée dans l'esprit du gnosticisme spécifiquement chinois dit des Arcanes (*hiuan-hiue* 玄學), qui était à la mode depuis la resurrection de la philosophie taoïste à la fin des Han [8]. Il était en relations avec le cercle des aristocrates qui avaient émigré dans la région du bas Fleuve Bleu et du Tchö-kiang à la suite de la chute des Tsin occidentaux [9], et cultivaient la philosophie des Arcanes en y combinant des notions bouddhiques tirées principalement de la Prajñā-Pāramitā (ou du Sūtra de Vimalakīrti).

4 Voir par exemple GERNET, *Entretiens du maître de Dhyāna Chen-houei du Ho-tsö* [670-762] (Hanoi, 1949), p. 5, 35, 58.

5 T. 1775, p. 327 *c* 27-28.

6 J. LEROY DAVIDSON, *The Lotus Sūtra in Chinese art* (Yale University, 1954), p. 38.

7 Voir ci-dessus, p. 7.

Son confrère Tche Touen 支遁 (Tche Tao-lin 支道林, 314-366) fréquentait, lui aussi, les beaux esprits du Sud et plus particulièrement le groupe de lettrés qui avait pour résidence la région de Kouei-ki, près de Chao-hing dans le Tchö-kiang actuel. Tche Touen excellait dans l'art de la discussion philosophique telle qu'on la pratiquait dans ce groupe sous le nom de « conversation épurée » (*ts'ing-t'an* 清談) : quelque chose comme les entretiens du salon de Mallarmé, mais qui se déroulaient dans une atmosphère moins renfermée, car la nature, le grand air de la montagne, les beautés du paysage restaient toujours sensibles à ces abstracteurs chinois de quintessence. Tche Touen avait écrit, en s'inspirant d'un passage du Sūtra de Vimalakīrti [10], un petit traité sur l'identité de la matière (*rūpa*) et du vide (*śūnya*) ou, selon les termes alors en usage dans la problématique philosophique chinoise, du monde de l'« il y a » (*yeou* 有) et de ce en quoi « il n'y a rien » (*wou* 無). Lorsqu'il eut terminé cette composition, il la montra, dit-on, à un des lettrés du groupe du Tchö-kiang, Wang T'an-tche 王坦之, un confucianiste pourtant prévenu contre le clergé bouddhique et contre la philosophie de Tchouang-tseu dont Tche Touen était alors le

8 ZÜRCHER, *Buddhist conquest*, p. 100-102; voir aussi mon article sur « La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise », *Cahiers d'histoire mondiale*, III, I (Unesco, Neuchâtel, 1956), p. 24-26.

9 Souen Tch'o 孫綽 (ca. 300-380) écrivit son éloge en vers (ZÜRCHER, p. 352, n. 78).

10 Mis dans la bouche du Bodhisattva Priyadarśana, version de Tche K'ien, T. 474, II, p. 531 *b* 7. Il semble qu'un demi-siècle plus tard les collaborateurs chinois de Kumārajīva se soient souvenus des termes employés par Tche Touen dans leur nouvelle traduction de ce passage, T. 475, II, p. 551 *a* 20, ci-dessus p. 308-309 (ZÜRCHER, p. 362, n. 215).

plus grand spécialiste. Wang T'an-tche, ayant lu le traité, ne dit pas un mot. « Serait-ce », lui demanda Tche Touen, « que vous avez compris silencieusement ? » A quoi le lettré répliqua : « Il n'y a plus de Mañjuśrī ! Qui donc serait capable de vous apprécier [11] ? » Cette petite passe d'armes est riche de sous-entendus, à la manière des « conversations épurées ». La « compréhension silencieuse » est une allusion à un des quelques passages de *Louen-yu* (VII, 2) qui pouvaient s'entendre en un sens métaphysique ou mystique et que les adeptes de l'école des Arcanes se plaisaient à monter en épingle. Quant à Mañjuśrī, il s'agit naturellement du passage du Sūtra de Vimalakīrti (ch. VIII, 33, ci-dessus p. 317-318) où, interrogé sur la non-dualité, il déclare qu'on ne peut répondre que par le silence. Le « silence de tonnerre » de Vimalakīrti, comme le qualifient les commentateurs, pareil à un « rugissement de lion », avait vivement impressionné les Chinois qui y trouvaient un écho de l'« oubli de la parole » (*wang yen* 忘言) recommandé par Tchouang-tseu à qui voulait communier avec l'absolu. On nous décrit encore [12] un tournoi philosophique, pareil à ceux qui se pratiquent encore au Japon et au Tibet (où ils ont tourné au rite), qui se tint chez le prince de Kouei-ki, futur empereur Kien-wen (371-372), entre Tche Touen et un autre des grands lettrés de Kouei-ki, le poète Hiu Siun 許詢, et qui aurait porté sur les doctrines du Sūtra de Vimalakīrti.

Le plus grand écrivain de ce groupe, Sie Ling-yun 謝靈運 (385-433), bien connu par ses travaux sur le bouddhisme comme par ses admirables poèmes paysagistes [13], s'intéressa lui aussi à Vimalakīrti. Il consacra un « éloge » en vers de forme hymnique [14] aux dix comparaisons du sūtra (l'écume, la bulle, le mirage, etc., ch. II, 9), et l'on rapporte sur lui, assez tardivement il est vrai, une anecdote qui devait avoir cours dans les milieux bouddhistes

[11] *Che-chouo sin-yu*, IB, p. 19 *b*. Sur les préventions de Wang T'an-tche à l'égard de Tche Touen, cf. ZÜRCHER, p. 119.

[12] *Che-chouo sin-yu*, IB, p. 23 *b* - 24 *a* (ZÜRCHER, p. 118, 132, 134).

[13] Sur Sie Ling-yun, cf. *Annuaire* du Collège de France, 61e année (1961), p. 293-295. Dans sa préface du *Tchao-louen*, Houei-ta des Tch'en (557-589) le place en tête des huit cents grands *dānapati* de l'époque du *Tchao-louen* (T. 1858, p. 105 *b* 2).

[14] T. 2103, xv, p. 200 *a*. C'est déjà la version de Kumārajīva (T. 475, I, p. 329 *b* 15-21) que semble suivre Sie Ling-yun. Il groupe deux par deux quatre des comparaisons pour aboutir à un total de dix.

de Canton [15]. Lors de son exécution tragique sur le marché public de cette ville, en 433, Sie Ling-yun, qui avait une belle barbe, en aurait fait don à un monastère portant le nom du Jetavana (Tche-yuan sseu), afin qu'on en ornât une statue de Vimalakīrti. Celui-ci aurait donc figuré dès lors dans l'iconographie des temples chinois, et avec une longue barbe de sage chinois comme on devait souvent le représenter plus tard. La première image de Vimalakīrti passe pour avoir été l'œuvre du plus grand peintre de ce temps, Kou K'ai-tche 顧愷之 (ca. 345-411), qui fréquenta lui aussi le cercle de Kouei-ki et était lié avec la famille de Sie Ling-yun : « Il fut le premier à créer une image de Vimalakīrti ; il le représenta sous un aspect net (dépouillé) et émacié, qui faisait voir sa maladie, appuyé sur un accoudoir et oubliant la parole [16]. » Ces deux dernières expressions proviennent de Tchouang-tseu, qui s'en sert pour décrire l'extase taoïste ; dans la famille de Kou K'ai-tche, on pratiquait héréditairement le culte taoïste. Mais peut-être l'attitude qu'il avait donnée au sage lui avait-elle été inspirée plutôt par celle des adeptes de la « conversation épurée », dont Vimalakīrti devait être devenu dès lors une sorte de parangon ou de patron. Cette peinture fut exécutée sur un mur du Wa-kouan sseu, monastère fondé vers 363-365 à Nankin, la capitale des Tsin orientaux. Les moines, à ce qu'on raconte, avaient fait un appel de fonds auprès des grands de la cour impériale. Kou K'ai-tche s'inscrivit pour la plus grosse somme, un million de sapèques. Lorsqu'on vint lui en réclamer le versement, il demanda qu'on lui préparât un mur et s'enferma pendant plus d'un mois. Avant de « pointer les yeux » pour donner vie à son portrait, il invita les moines à faire payer les visiteurs à raison de cent mille sapèques le premier jour, cinquante mille le deuxième, ce qu'ils voudraient le troisième. Le million fut

[15] Elle est rapportée dans un recueil d'anecdotes des T'ang, le *Souei-T'ang kia-houa* de Lieou Sou (ap. *T'ang-jen chouo-houei*, éd. 1869, fasc. II, p. 7 *a*), à propos d'une princesse impériale qui, du temps de Tchong-tsong (705-710), aurait fait venir la barbe de Canton à Tch'ang-ngan par « relais au galop » pour s'en amuser dans ses jeux. Voir aussi YE Siao-siue, *Sie Ling-yun che-siuan* (Changhai, 1957), p. 180 et 215.

[16] Tchang Yen-yuan, *Li-tai ming-houa ki* (847), texte et traduction dans W. R. B. ACKER, *Some T'ang and pre-T'ang texts on Chinese painting* (Leiden, 1954), p. 193. Cf. aussi SIREN, *Chinese painting* ..., I, p. 28 (Londres, 1956) ; A. C. SOPER, *Literary evidence for early Buddhist art in China* (Ascona, 1959), p. 35-36.

vite atteint[17]. Les plus grands peintres des Dynasties du Sud, Lou T'an-wei 陸探微 au V[e] siècle, Tchang Seng-yeou 張僧繇 au VI[e], s'efforcèrent d'imiter son chef-d'œuvre, sans qu'aucun parvînt à l'égaler. Les peintures de Kou K'ai-tche, de Lou T'an-wei et de Tchang Seng-yeou se conservèrent jusqu'à l'époque des T'ang, où lors de la grande proscription du bouddhisme en 845 celle de Kou K'ai-tche fut transportée dans un temple de l'actuel Tchen-kiang, en aval de Nankin, d'où elle fut transférée à nouveau, quelques années plus tard, dans la collection impériale des T'ang. Le poète Tou Mou 杜牧 en avait fait faire dix copies avant le transfert à Tchen-kiang[18]. Tout cela disparut avant ou sous les Song (960-1280).

C'est donc en gros dans la seconde moitié du IV[e] siècle qu'on voit le Sūtra de Vimalakīrti gagner la faveur des milieux lettrés des Tsin orientaux, dans la Chine du Sud-Est; il y fut manifestement adopté comme un des textes que devait connaître tout Chinois de haute culture. On imagine la sensation que dut créer dans ces milieux — plus particulièrement dans la communauté du Lou-chan, sur le moyen Fleuve Bleu, où s'était déplacé vers la fin du IV[e] siècle le foyer central de l'intellectualité bouddhique — la nouvelle traduction du texte sanskrit rédigée en 406 dans le Nord, à Tch'ang-ngan, sous les auspices d'un de ces potentats d'origine barbare qui avaient contraint la légitimité chinoise à s'expatrier dans le Sud-Est avec sa noblesse et ses élites. Pour cette traduction, Kumārajīva bénéficia du concours de tout ce que le bouddhisme comptait alors de plus cultivé dans la Chine septentrionale. A la tête d'une impressionnante équipe de collaborateurs, comprenant

17 *Ib.*, Acker, p. 378-379.

18 *Ib.*, Acker, p. 193, 372, 376, 379. Cf. aussi Pelliot, « Les transferts de fresques ... », *Revue des arts asiatiques*, V (1928), p. 207 et « Les déplacements de fresques ... », *ib.*, VIII (1934), p. 218. Le temple de Tchen-kiang fut incendié sous les Song septentrionaux, en 1100; il n'en subsista qu'un bâtiment dans lequel Mi Fou (1051-1107), le célèbre peintre et critique d'art, installa pendant les premières années du XII[e] siècle son studio auquel il donna le nom de Vimalakīrti (Tsing-ming tchai 淨名齋); cf. Acker, p. 375, n. 5, 382. — Il est aussi question dans le *Tchen-kouan kong-sseu houa che* de P'ei Hiao-yuan (639) d'un rouleau illustrant le Sūtra de Vimalakīrti, peint par Tchang Mö 張墨 des Tsin (orientaux, 317-420), ainsi que d'un *pien-siang* 變相 de Yuan Ts'ien 袁倩 des Song (420-478) qui aurait illustré plus de cinq cents scènes du sūtra; cf. Soper, *Literary evidence ...*, p. 35, 57.

douze cents moines experts en matière de doctrine (*yi-hiue* 義學), se trouvait le grand Seng-tchao 僧肇 (374-414)[19], la plus forte tête philosophique de l'époque, génie précoce et fulgurant qui avait acquis dès sa jeunesse une culture chinoise de premier ordre; il avait étudié les classiques et les historiens, puis les philosophes taoïstes, avant de se convertir au bouddhisme pour avoir lu précisément le Sūtra de Vimalakīrti[20]. Il spécifie lui-même que les rédacteurs chinois de Kumārajīva soignèrent particulièrement le style de la nouvelle traduction[21]. Cette traduction est une des plus brillantes de tout le Canon chinois; sa haute qualité littéraire est pour beaucoup dans l'acclimatation durable du sūtra en Chine. Des commentaires en furent composés par les meilleurs disciples de Kumārajīva, Seng-tchao lui-même, Tchou Tao-cheng 竺道生 († 434), célèbre par ses théories flamboyantes sur le « subitisme » et sur la *bodhi* accessible aux damnés par prédestination *(icchāntika)*, Houei-jouei 慧叡 (alias Seng-jouei 僧叡, 352-436), dont il nous reste une préface[22], Tao-jong 道融[23], d'autres encore sans doute, sans compter tous ceux qui se vouèrent à l'explication orale du texte[24]. De cette première moisson d'exégèse chinoise, nourrie des enseignements oraux de Kumārajīva, mais dont l'intérêt sinologique l'emporte de loin sur la valeur indologique, il ne subsiste qu'un commentaire collectif mis sous le nom de Seng-tchao et qui comprend des gloses attribuées nommément à Kumārajīva, à Seng-tchao, à Tchou Tao-cheng, à Houei-jouei et à Tao-jong[25]; c'est un document capital

19 Dates de Tsukamoto Zenryū, *Jōron kenkyū* (Kyōto, 1955), p. 120-121 (traduction anglaise dans *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo*, Kyōto, 1954, p. 581-583).

20 Vies de Seng-tchao dans le *Kao-seng tchouan*, T. 2059, VI, p. 365 *a*, et dans un commentaire des T'ang retrouvé à Touen-houang, T. 2778, p. 510 *a-b*.

21 Préfaces de Seng-tchao, T. 1775, p. 327 *b* 13-15, et *Tch'ou san-tsang ki-tsi*, T. 2145, VIII, p. 58 *b* 15-17. Cf. ci-dessus, p. 9.

22 *Tch'ou san-tsang ki-tsi*, T. 2145, VIII, p. 58 *c* - 59 *a*. Sur Houei-jouei, cf. Wright dans *Liebenthal Festschrift*, Santiniketan, 1957, p. 272-297.

23 *Kao-seng tchouan*, T. 2059, VI, p. 363 *c*.

24 Dans son « Introduction à l'histoire des études sur le Sūtra de Vimalakīrti en Chine », parue en mars 1942 dans le *Tōhō gakuhō* (Journal of Oriental Studies) de Kyōto, XII, IV, p. 83, Kasuga Reichi énumère une trentaine de disciples de Kumārajīva qui se consacrèrent à l'étude du sūtra.

25 « Le Sūtra de Vimalakīrti annoté », T. 1775. Cet ouvrage aurait été compilé assez tardivement, peut-être sous les T'ang en 760 (Tsukamoto dans *Jōron kenkyū*, p. 147). Un certain nombre des gloses de Tchou Tao-cheng ont été

sur l'évolution de la pensée non seulement bouddhique en Chine à cette époque.

Dès lors on allait voir les commentaires se multiplier dans toute la Chine, au Sud aussi bien qu'au Nord : tout d'abord plutôt dans le Sud où, à côté de nombreux moines, beaucoup de laïcs mettent la main à des travaux d'exégèse; on trouve parmi eux des princes impériaux comme Siao Tseu-leang 蕭子良 (460-494), des Ts'i méridionaux, et jusqu'à des empereurs comme Kao-ti de la même dynastie (479-502) ou Wou-ti des Leang (502-549) dont le fils aîné, Siao T'ong 蕭統 (501-531), compilateur de l'anthologie *Wen-siuan* 文選, avait pris pour nom honorifique secondaire *(siao-tseu)* les deux premières syllabes du nom chinois de Vimalakīrti, Wei-mo 維摩. Leurs commentaires sont malheureusement perdus, comme presque tous ceux de cette époque[26]. C'est sous ces deux dynasties, celles des Ts'i et des Leang (479-556), que l'exégèse du Sūtra de Vimalakīrti fut la plus florissante à l'époque des Dynasties du Sud, à telles enseignes que d'après un ragot rapporté par le philosophe Tchou Hi (1130-1200), qui était farouchement opposé au bouddhisme et avait la marotte d'attribuer à des faussaires chinois tout ce qu'il n'osait juger dénué de toute valeur dans la littérature bouddhique, ce sūtra aurait été un faux concocté dans l'entourage du prince Siao Tseu-leang[27].

traduites par W. Liebenthal dans *Monumenta Japonica,* XII (Tōkyō, 1956), p. 74-100.

26 Les premiers commentaires intégralement conservés, après celui de Seng-tchao et autres, sont ceux de Houei-yuan 慧遠 (523-592), T. 1776, et de Tche-yi 智顗 (538-598), T. 1777, tous deux des Souei. Des fragments anonymes des Wei septentrionaux et occidentaux (386-556) ont été retrouvés à Touen-houang, dans des manuscrits datés de 500 (T. 2768) et 539 (T. 2769, avec une note des Tcheou septentrionaux, 562); cf. Yabuki Yoshiteru, *Meisha youn* (Tōkyō, 1933), p. 22, ou Ono Gemmyō, *Bussho kaisetsu daijiten,* XI (Tōkyō, 1935), p. 116 *b*, 123 *b*. Pour la bibliographie formidable de l'exégèse chinoise, y compris les œuvres perdues, voir l'introduction de Fukaura Masabumi à la traduction japonaise de la version de Kumārajīva dans le « Budé bouddhique », *Kokuyaku issaikyō,* Kyōshū-bu, VI (Tōkyō, 1932), p. 304-307, et surtout le travail de Kasuga cité ci-dessus, n. 24. A la fin de l'époque des Souei (613), on peut mentionner le commentaire du prince Shōtoku (T. 2186), le premier patron du bouddhisme au Japon, qui cite Seng-tchao, Tchou Tao-cheng, etc.; il fut aidé par des moines étrangers.

27 Kasuga, p. 86 *b* - 87 *a*; cf. G. E. Sargent, « Tchou Hi contre le bouddhisme », *Mélanges de l'Institut des Hautes Études chinoises,* I (Paris, 1955), p. 5 n.

Dans le Nord, sous les Wei de clan T'o-pa (Wei septentrionaux, 386-534) qui avaient succédé aux Ts'in de clan Yao (Ts'in postérieurs, 384-417), protecteurs de Kumārajīva, et autres petites dynasties barbares plus ou moins éphémères, le Sūtra de Vimalakīrti devait connaître une fortune d'un autre genre que dans le Sud-Est, mais non moins éclatante. Les rapports étaient ici plus étroits avec l'Inde et avec l'Asie Centrale; les dirigeants n'étaient pas de purs Chinois, leurs réactions à l'égard du bouddhisme n'étaient pas les mêmes qu'à Nankin ou au Tchö-kiang. Il ne reste presque rien des commentaires écrits sous les Wei septentrionaux, qui ne semblent pas avoir été nombreux[28]; à partir du début du Ve siècle, les éléments intellectuels de la communauté bouddhique avaient en grande partie reflué vers le Sud. Mais la documentation iconographique ne laisse aucun doute sur la diffusion du Sūtra de Vimalakīrti dans l'empire des Wei. Dans les sculptures rupestres de Yun-kang, à partir du milieu du Ve siècle, puis plus souvent encore dans celles de Long-men, près de Lo-yang où la dynastie transféra sa capitale en 494, on voit apparaître le couple de Vimalakīrti et de Mañjuśrī, parfois combiné avec des représentations du Buddha Śākya flanqué de deux Bhikṣu ou encore de deux Bhikṣu et de deux Bodhisattva, comme si Vimalakīrti faisait pendant pour la prédication du Grand Véhicule au Buddha des deux (ou trois) Véhicules. Faut-il voir là des illustrations de la doctrine du Véhicule Unique *(ekayāna)* tel que l'enseigne le Sūtra du Lotus *(Saddharma-puṇḍarīka)*?[29] De fait, dans ces mêmes sculptures, les interlocu-

28 Voir n. 26. L'exégèse fut plus florissante chez les Ts'i septentrionaux (550-577), où la documentation iconographique et épigraphique abonde également. Cf. Kasuga, p. 94 *a* - 96 *a*; Matsumoto Eiichi, *Tonkōga no kenkyū* (Tōkyō, 1937), p. 149; Soper, *Literary evidence ...,* p. 133.

29 C'est ce que suggère Tsukamoto Zenryū dans la longue étude qu'il consacre au « Bouddhisme des Wei septentrionaux tel qu'il apparaît dans les grottes rupestres de Yun-kang et de Long-men », formant un chapitre de son livre « Études sur l'histoire du bouddhisme chinois : les Wei septentrionaux » (*Shina bukkyō-shi kenkyū : Hoku-Gi hen,* Kyōto, 1942), p. 543. — Sur Vimalakīrti et le Sūtra du Lotus dans l'iconographie des Wei septentrionaux, voir aussi LeRoy Davidson, *The Lotus Sūtra ...,* p. 32-35, 50-53. Dans *La Chine et son art* (Paris, 1951), p. 106, Grousset écrit que le moine T'an-yao, promoteur des sanctuaires rupestres de Yun-kang, « fondait sa doctrine sur le *Lotus de la bonne Loi* et sur les enseignements de l'Arhat [!] Vimalakīrti », en renvoyant

teurs du Sūtra de Vimalakīrti se trouvent plus souvent encore associés aux prédicateurs du Lotus, les Buddha Śākya et Prabhūtaratna. Dans les grottes Wei de Long-men, Vimalakīrti et Mañjuśrī apparaissent au-dessus de niches où trônent soit Śākya et ses acolytes, soit les deux Buddha du Lotus. C'est le cas notamment de la grotte dite de Pin-yang, qui passe pour être due à l'empereur Che-tsong (Siuan-wou ti, 500-515) ; or en 509, dans un des halls du palais de Lo-yang, cet empereur expliquait personnellement le Sūtra de Vimalakīrti à son clergé et à ses courtisans assemblés [30]. Lui aussi traduit par Kumārajīva, le Sūtra du Lotus se partageait alors avec celui de Vimalakīrti la faveur des fidèles chinois, jusqu'à l'avènement des doctrines sotériologiques fondées sur la dévotion à Maitreya, puis à Amita. Les scènes des deux sūtra se trouvent également combinées dans les décorations des stèles ou des icones des Wei septentrionaux ou orientaux. Au revers d'un bronze de la collection Umehara de Tōkyō, daté de 482 et donc à peu près contemporain des sculptures de Yun-kang, on voit Śākya et Prabhūtaratna flanqués extérieurement de Vimalakīrti et de Mañjuśrī [31]. Une stèle du Ho-nan, un peu plus tardive (milieu du VI[e] siècle) et actuellement conservée à New York, comporte en haut le Buddha prêchant et, dans le registre inférieur, Vimalakīrti et Mañjuśrī flanquant la scène de Śāriputra et de la déesse aux fleurs [32]. Cette association semble avoir été assez générale dans la Chine des Dynasties

en note à un de mes articles où je ne dis rien de pareil, pour la bonne raison que je n'ai jamais rien vu là-dessus (pas même dans le long chapitre consacré à T'an-yao du livre de TSUKAMOTO, p. 131-165). — CHAVANNES n'a su reconnaître Vimalakīrti ni à Yun-kang, ni à Long-men. A propos de la grotte Pin-yang, il écrit que les deux personnages dont l'un tient « un chasse- mouches » et l'autre « un rameau (probablement le *t'an-ping* dont parle une inscription de 894) » devaient être « deux docteurs bouddhiques célèbres » (*Mission archéologique*, I, p. 556).

30 *Wei chou*, VIII, Annales de Che-tsong, 2e année Yong-p'ing. Cf. TSUKAMOTO, p. 395 et 530; KASUGA, p. 97 *a* n. 3. — La grotte Pin-yang a été massacrée par des pilleurs, et la figure de Vimalakīrti se trouve actuellement aux États-Unis (SICKMAN et SOPER, *The art and architecture of China*, Pelican History of Art, 1956, p. 294).

31 LEROY DAVIDSON, p. 32-33 et pl. 3.

32 A. PRIEST, *Chinese sculpture in the Metropolitan Museum of Art* (New York, 1944), p. 30-33 et pl. 40-52. Cf. LEROY DAVIDSON, p. 36-37 et pl. 15, qui mentionne plusieurs autres stèles analogues conservées aux États-Unis; SICKMAN et SOPER, p. 58-59 et pl. 44.

du Sud et du Nord [33]. Sous les Song, vers le milieu du V[e] siècle, le moine P'ou-ming 普明 avait pour spécialité pénitentielle de psalmodier les deux sūtra [34]. A la même époque (459), le moine Seng-k'ing 僧慶, issu d'une famille taoïste, procéda à son autocrémation devant une icone de Vimalakīrti qu'il avait fabriquée de ses propres mains, en présence du préfet de Chou (Tch'eng-tou au Sseu-tch'ouan) et d'un nombreux public; or c'est généralement du Sūtra du Lotus que s'autorisaient les pratiques d'auto-crémation [35].

Nous sommes là dans une ambiance très différente de celle des lettrés philosophes des Tsin orientaux qui avaient été les premiers à exalter Vimalakīrti en Chine. Le culte du saint laïc se répandait jusque dans le peuple. On relève des cas de bibliolatrie. Au début du VII[e] siècle (618), à Ki-tcheou dans le Ho-pei, un fidèle est atteint de maladie grave pour avoir déchiré un manuscrit du sūtra, et ne guérit qu'après en avoir offert quarante nouveaux rouleaux [36]. La récitation du sūtra procure des pouvoirs miraculeux : exorcisme des démons, guérison des malades, sauvetages en mer [37].

Un autre témoignage sur la popularisation du Sūtra de Vimalakīrti est apporté sur le plan littéraire par les manuscrits des T'ang ou des Cinq Dynasties (IX[e]-X[e] siècles) retrouvés à Touen-houang. Le « romancement » du sūtra avait du reste commencé dès l'époque

33 D'après SOPER, *Literary evidence ...*, p. 221, le Sūtra de Vimalakīrti serait, après celui du Lotus, le sūtra le plus fréquemment cité dans le *Kao-seng tchouan* (T. 2059, début du VIe siècle) : vingt-huit fois (moitié moins que le Lotus). Mon propre index du *Kao-seng tchouan*, établi par un bon documentaliste japonais, relève vingt-trois mentions du Vimalakīrti contre quinze du Lotus. Dans le *Siu kao-seng tchouan* (T. 2060, vers 667), il n'y a plus que douze mentions du Vimalakīrti contre cent quarante-neuf du Lotus.

34 *Kao-seng tchouan*, T. 2059, XII, p. 407 *b*; cf. SOPER, p. 225.

35 *Ib.*, XII, p. 405 *c*; cf. GERNET, « Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois du Ve au Xe siècle », *Mélanges de l'Institut des Hautes Études chinoises*, II (Paris, 1960), p. 527.

36 *Ming-pao ki* cité dans *Fa-yuan tchou-lin*, T. 2122, LXXIX, p. 877 *b*, et *T'ai-p'ing kouang-ki*, éd. 1926, CXVI, p. 32 *a-b*.

37 FUKAURA, *Kokuyaku issaikyō*, Kyōshū-bu, VI, p. 307. L'institution du rite japonais dit « assemblée de Vimalakīrti » (Yuima-e 維摩會) remonte à la guérison à Nara, en 656, du ministre Fujiwara no Kamatari grâce à la récitation du chapitre sur la maladie, conseillée à l'impératrice Saimei par une nonne coréenne; cf. M. W. DE VISSER, *Ancient Buddhism in Japan* (Leiden, 1935), p. 10, 596 sq.

des Dynasties du Sud et du Nord. Ki-tsang des Souei (549-623) se réfère dans ses commentaires à des apocryphes chinois où Vimalakīrti se trouvait doté, comme il convient à un héros de roman, d'une famille dûment constituée, grand-père, parents, femme et enfants [38], alors que dans le sūtra lui-même (ch. VII, 6, ci-dessus p. 293) il se refuse expressément à répondre aux questions qu'on lui pose concernant sa famille : sa mère, dit-il, c'est la *prajñā*, son père l'*upāya*, etc. Mais il s'agit de bien autre chose encore dans les documents de Touen-houang. La version de Kumārajīva y donne lieu à une de ces amplifications en prose (récitée) et en vers (chantés) qu'on appelait des « textes de scènes » (*pien-wen* 變文) et qui, destinées à des auditoires illettrés ou peu lettrés, sont à l'origine de la littérature narrative en chinois vulgaire et du roman chinois. C'était une œuvre apparemment sans précédent dans la littérature narrative chinoise, tant par son ton épique et large, à l'indienne, que par ses dimensions extraordinaires : quelque trente rouleaux ou *volumina (kiuan)*, dont il subsiste de nombreux fragments, sans compter des prologues en vers (*ya-tso wen* 押座文) qui servaient à introduire les séances, avec des invocations chantées que l'auditoire reprenait en chœur. Les proportions de l'amplification atteignent jusqu'à quarante fois le texte canonique [39].

Les « textes de scènes » s'illustraient parfois de « figurations de scènes » (*pien-siang* 變相), peintes sur des rouleaux que les récitateurs ou leurs assistants exposaient aux yeux du public au fur et à mesure de la récitation, comme cela se fait encore au Japon, au Tibet, en Italie et dans d'autres pays où survit l'art du conte oral. On en peignait aussi sur les murs des temples; les sanctuaires rupestres de Touen-houang comptent une quinzaine de *pien-siang* du Sūtra de Vimalakīrti, illustrant toute sorte de scènes tirées d'une dizaine de chapitres : tantôt le saint est couché sur son lit

[38] Cf. TCH'EN Yin-k'iue (ci-dessus, n. 2), p. 439. Ces apocryphes ne faisaient sans doute que développer les données de textes (soi-disant?) indiens comme les sūtra « épigoniques » T. 477-480, sur lesquels voir ci-dessus, p. 86-88.

[39] Cf. *Annuaire* du Collège de France, 60e année (1960), p. 319-320, et 61e année (1961), p. 297-298. Voir aussi TCHENG Tchen-to, *Tchong-kouo sou wen-hiue che* (Changhai, 1938), p. 182-216, et l'article de TCH'EN Yin-k'iue cité ci-dessus, n. 2. Édition critique des textes dans *Touen-houang pien-wen tsi* (Pékin, 1957), p. 517-646, 829-832.

de malade, tantôt il discute avec Mañjuśrī, etc. [40]. Celui-ci tient généralement un *jou-yi* 如意, une sorte de sceptre qui, à l'origine, semble avoir servi à se gratter dans le dos et qu'on utilisait en Chine comme amuse-main bien avant qu'on en fît un attribut des moines bouddhistes [41]. Quant à l'attribut de Vimalakīrti dans l'iconographie chinoise, plutôt qu'un éventail comme le définissent souvent les archéologues occidentaux, c'était un chasse-mouches, un instrument de purification tel qu'en maniaient les adeptes de la « conversation épurée »; il est désigné en chinois par des termes qui n'ont rien de bouddhique eux non plus, « queue de cerf » (*tchou-wei* 麈尾), « manche à converser » (*t'an-ping* 談柄), etc. [42]. Une des scènes les plus exploitées est celle de la déesse aux fleurs [43]. On voit aussi le bol magique, entouré de cinq personnages qui doivent représenter les cinq cents maîtres de maison de Vaiśālī, Ratnakūṭa et autres [44]. Et je ne connais pas de plus beau Vimalakīrti que celui de la grotte 149, qui date des T'ang [45]. Il donne une idée de ce que devaient être les chefs-d'œuvre des grands peintres de cette époque, Wou Tao-tseu 吳道子, Souen Chang-tseu 孫尚子, Lieou Hing-tch'en 劉行臣, Yang T'ing-kouang 楊廷光 d'autres encore qui avaient représenté Vimalakīrti sur les murs des monastères des deux capitales, Tch'ang-ngan et Lo-yang [46]. Plus

[40] MATSUMOTO, *Tonkōga no kenkyū*, p. 143-164 et pl. 46-54. Voir aussi B. GRAY, *Buddhist cave-paintings at Tun-huang* (Londres, 1959), p. 49, 60, 67, pl. 31, 48-49, 56, et le recueil de planches photographiques de l'Institut de Touen-houang, *Touen-houang pi-houa* (Pékin, 1959), pl. 99-100, 106, 116-117, 141, 175-176, 203 (cf. *T'oung Pao*, XLVIII, 1961, p. 469-471, 475).

[41] ZÜRCHER, *Buddhist conquest*, p. 407 n. 59 (« p. 47 » de *T'oung Pao*, XLVIII, p. 469, est une faute d'impression).

[42] Zürcher, p. 351 n. 60. Voir aussi les textes cités dans le dictionnaire sino-japonais de MOROHASHI, p. 10951 *d* et 13507 *d*. Cf. ci-dessus, p. 219.

[43] Par exemple Gray, pl. 48.

[44] GRAY, pl. 31 B; *Touen-houang pi-houa*, pl. 100. Il n'est cependant pas évident que ces personnages soient au nombre de cinq comme le dit GRAY, p. 50.

[45] Numérotation de Pelliot; 103 selon la numérotation de l'Institut de Touen-houang. Cf. PELLIOT, *Les grottes de Touen-houang*, VI, pl. 324 (MATSUMOTO, pl. 46 *a* et p. 145, 150). Superbe photographie de détail dans *Touen-houang pi-houa*, pl. 141. C'est par erreur, semble-t-il, que GRAY (p. 25-26) attribue à cette grotte le no 332 de l'Institut de Touen-houang.

[46] Et d'autres grandes villes comme Tch'eng-tou. Cf. MATSUMOTO, p. 162-163; KASUGA, p. 108 *a-b*; ACKER, p. 257, 272, 289, 361, etc. On peut mentionner ici la scène du Sūtra de Vimalakīrti modelée en terre, vers le début du VIIIe

tard aussi, le thème de Vimalakīrti devait toujours être traité avec prédilection par les peintres chinois [47].

Il en va de même des poètes. Chacun sait que Wang Wei 王維 (701-761) prit pour nom personnel honorifique les deux syllabes Mo-kie 摩詰 qui, précédées de Wei, son nom personnel officiel, forment la transcription chinoise du nom de Vimalakīrti, Wei-mo-kie. On peut supposer qu'il fut guidé dans ce jeu de mots par sa mère, fervente adepte du maître de Dhyāna P'ou-tsi 普寂 (652-739), de la branche septentrionale de l'école du Dhyāna [48]. Wang Wei composa en sa prose somptueuse l'inscription d'une stèle de Houei-neng (638-713), patriarche de la branche méridionale; les allusions à Vimalakīrti y abondent [49]. Dans deux poèmes qu'il adressa à un des ses amis malades, un *upāsaka* nommé Hou (Hou *kiu-che* 胡居士), en lui envoyant un présent de riz, il fait allusion aux théories du Sūtra de Vimalakīrti sur la maladie et au riz magique de Sugandhakūṭa [50]. Un autre grand poète des

siècle (711), au bas du stūpa à cinq étages du Hōryūji, près de Nara, et qui est sans doute imitée des *pien-siang* des T'ang, avec des détails rappelant les peintures de Touen-houang (voir par exemple MATSUMOTO, p. 163-164 et fig. 33).

47 Li Long-mien sous les Song, Indra (Yin-t'o-lo) sous les Yuan, Lo P'ing sous les Ts'ing, etc. Cf. KASUGA, p. 111; VISSER, p. 594-595. MATSUMOTO, p. 163, relève d'après le *Siuan-ho houa-p'ou* dix peintures de Vimalakīrti qui existaient dans la collection de l'empereur Houei-tsong des Song en l'ère Siuan-ho (1119-1126). — Le Li Long-mien du Musée national de Tōkyō est loin d'avoir l'énergie véhémente du portrait de Touen-houang (cf. p. ex. A. GIUGANINO, *La pittura cinese*, Rome, 1959, pl. 147).

48 LIOU KIN-LING, *Wang Wei le poète* (Paris, 1941), p. 15. Le Sūtra de Vimalakīrti est souvent cité par les maîtres de Dhyāna des T'ang, qui se rattachaient par tant de traits à la tradition taoïstisante du bouddhisme des Six Dynasties. Les passages le plus fréquemment invoqués sont ceux où il est question du silence de Vimalakīrti, de l'obtention de la délivrance par le péché et, dans la branche méridionale (Houei-neng, Chen-houei, Houang-po, Lin-tsi, etc.), de la condamnation du quiétisme de Śāriputra. Les commentaires du sūtra dus à des adeptes du Dhyāna furent peu nombreux, et sont du reste presque entièrement perdus (KASUGA, p. 105 *b* - 107 *b*); l'école ne pratiquait guère l'exégèse.

49 *Wang Yeou-tch'eng tsi tsien-tchou* (1736), XXV, rééd. Changhai, 1961, p. 446-449. Cette inscription fut composée à la demande de Chen-houei (670-762), disciple de Houei-neng et ami de Wang Wei. Cf. UI Hakuju, *Zenshū shi kenkyū*, II, p. 176; GERNET, *Entretiens de Chen-houei* ..., p. 62 n. 3.

50 *Wang Yeou-tch'eng tsi*, III, p. 8 *a* - 9 *b* (éd. Sseu-pou ts'ong-k'an). D'après une note qui a des chances de remonter à l'édition originale des poèmes de

T'ang, Po Kiu-yi 白居易 (772-846), fut appelé en 826 à représenter le confucianisme dans un débat interreligieux tenu devant l'empereur King-tsong à l'occasion de son anniversaire : il choisit comme sujet le passage du Sūtra (ch. V, 10) sur le mont Sumeru qui entre dans un grain de moutarde; et dans un poème de sa vieillesse, alors qu'il était malade, il se compare à Vimalakīrti [51]. On n'en finirait pas de citer tous les poètes chinois qui ont célébré Vimalakīrti. A titre d'exemple, je m'essaierai à traduire une pièce des Song du nord, consacrée par Sou Che 蘇軾 (Sou Tong-p'o, 1036-1101) à une statue du saint modelée par un artiste des T'ang, Yang Houei-tche 楊惠之, et qu'il avait eu l'occasion d'admirer dans un monastère de Fong-siang, non loin de Tch'ang-ngan au Chen-si, où il résida de 1061 à 1064 [52] :

L'IMAGE DE VIMALAKĪRTI
MODELÉE PAR YANG HOUEI-TCHE DES T'ANG
AU MONASTÈRE DU PILIER CÉLESTE

Jadis Tseu-yu, malade, allait mourir,
Lorsque Tseu-sseu alla l'interroger.
Cahin-caha Tseu-yu se traîna près d'un puits, et s'y mira en soupirant :
« Qu'est-ce que la Création a fait de moi! » [53]

Maintenant, quand je vois ce Vimalakīrti, antique modelage,
Avec ses os de malade proéminents comme tortues desséchées,
Je sais que l'homme parfait se met hors des naissances et des morts [54],
Car son corps n'est qu'une transformation pareille au nuage flottant [55].

Wang Wei, ces deux pièces imitent la manière de Wang le *brahmacārin* (Wang Fan-tche 王梵志), poète bouddhiste de langue vulgaire auquel sont attribués un grand nombre de textes retrouvés à Touen-houang et qui semblent dater des VIIIe-IXe siècles (cf. *Annuaire* du Collège de France, 57e année, 1957, p. 354-357, 58e année, 1958, p. 386-390, 59e année, 1959, p. 437-438).

51 A. WALEY, *The life and times of Po Chü-i* (Londres, 1949), p. 170, 175.

52 *Tong-p'o sien-cheng che*, III, p. 10 *b* - 11 *a* (éd. Sseu-pou ts'ong-k'an). Yang Houei-tche était un peintre du VIIIe siècle qui, de désespoir de ne pouvoir égaler son ami et rival Wou-Tao-tseu, aurait fini par brûler ses pinceaux pour se faire modeleur (cf. ACKER, *Texts* ..., p. 280 n. 7). Wou Tao-tseu lui-même aurait également modelé des statues de Vimalakīrti et de Mañjuśrī (PELLIOT, *T'oung Pao*, XXII, 1923, p. 287-288).

53 *Tchouang-tseu*, ch. VI, éd. Wieger, p. 256. Tseu-yu était un « fou » au corps difforme, avec une âme de saint.

54 *Tche-jen wai cheng-sseu* 至人外生死, mélange d'expressions taoïques et bouddhiques.

55 Cf. Sūtra de Vimalakīrti, T. 475, I, p. 539 *b* 20 (ci-dessus, ch. II, 9, p. 133).

Les gens du monde, assurément, sont gras et beaux;
    Leur corps n'est pas malade, mais leur esprit est maigre.
Chez ce vieillard l'âme est intacte, le fond est sûr;
    En bavardant et en riant, il ferait reculer mille ours [56].

Lorsqu'il était en vie, on le questionnait sur la Loi;
    Baissant la tête, il se taisait : c'est en esprit que chacun sait [57].
Son image aujourd'hui reste toujours muette;
    Il est resté tel qu'il était avant sa mort.

Les vieux de la campagne, les femmes du village, ne lui accordent pas [un regard;
    Parfois un rat des champs vient lui mordiller la moustache [58].
Sa vue fait fuir les hommes éperdus [59];
    Qui donc pourrait interroger pour moi le maître sans paroles [60]?

L'attitude du poète des Song est singulièrement proche de celle des premiers lettrés chinois qui, six ou sept siècles plus tôt, avaient connu et adopté Vimalakīrti. Celui-ci reste pour Sou Che un type de sage à la manière taoïste, incompris du *vulgum pecus*; les « rats des champs » n'ont que faire de cet aristocrate de la sainteté. De fait, sa popularisation ne devait jamais aller bien loin. Contrairement à tant d'autres *pien-wen* qui sont à l'origine de la littérature vulgaire des temps modernes, la grande amplification retrouvée à Touen-houang ne devait guère avoir de postérité dans le roman ni dans le théâtre chinois [61]. Il faudra attendre jusqu'à nos jours pour que Mei Lan-fang 梅蘭芳, le plus grand acteur de la Chine contemporaine (1893-1961), mette à la scène l'épisode de la déesse

[56] C'est-à-dire mille héros. Allusion à un poème de Tso Sseu des Tsin († 306) sur des thèmes historiques, où il est question du sage Lou Tchong-lien qui, lors du siège de Han-tan, vers 257 av. J.-C., fit reculer les armées de Ts'in par ses discours (*Wen-siuan*, XXI; cf. *Che-ki*, LXXXIII).

[57] Allusion au silence de Vimalakīrti, tel qu'on l'interprétait dans l'école du Dhyāna : la connaissance suprême est de l'esprit, non de la lettre; à chacun de la réaliser par soi-même.

[58] Allusion à la barbe de Sie Ling-yun (« moustache » pour la rime); cf. n. 15.

[59] Cf. *Tchouang-tseu*, ch. VII, éd. Wieger, p. 266, où il est question d'un devin qui prétendait prédire la mort des gens mais qui, confondu par le maître de Lie-tseu, finit par « se sauver éperdu ».

[60] Jeu de mots sur le mot *kie*, « interroger, scruter », qui est aussi la dernière syllabe du nom chinois de Vimalakīrti.

[61] C'est ce que remarque TCH'EN Yin-k'iue dans son article cité plus haut (note 2).

aux fleurs [62] qui pourtant, comme tout le reste du sūtra, se prête si bien à l'élaboration dramaturgique qu'on peut se demander s'il n'a pas existé en Inde ou en Sérinde des versions théâtrales du « drame philosophique » de Vimalakīrti.

[62] *T'ien-niu san houa* 天女散花, dont il existe un disque Pathé-Chine. D'après TCHENG Mien, *Répertoire analytique du théâtre chinois moderne* (Paris, 1929), p. 148, cette pièce aurait été créée à Pékin en 1921. Mais j'ai vu Mei Lan-fang l'y jouer en 1920, et l'on en trouve un résumé (p. 76-80) et un fragment (p. 137-138) dans un petit volume sur Mei Lan-fang publié en 1918 par le Tchong-houa chou-kiu de Changhai, où il est expressément confirmé que cette pièce était une création originale de l'illustre acteur.

INDEX

Abréviations : b. = buddha; bs. = bodhisattva.

RELEVÉ DES FORMULES ET DES CLICHÉS

TABLE DES MATIÈRES

L'ENSEIGNEMENT DE VIMALAKĪRTI

